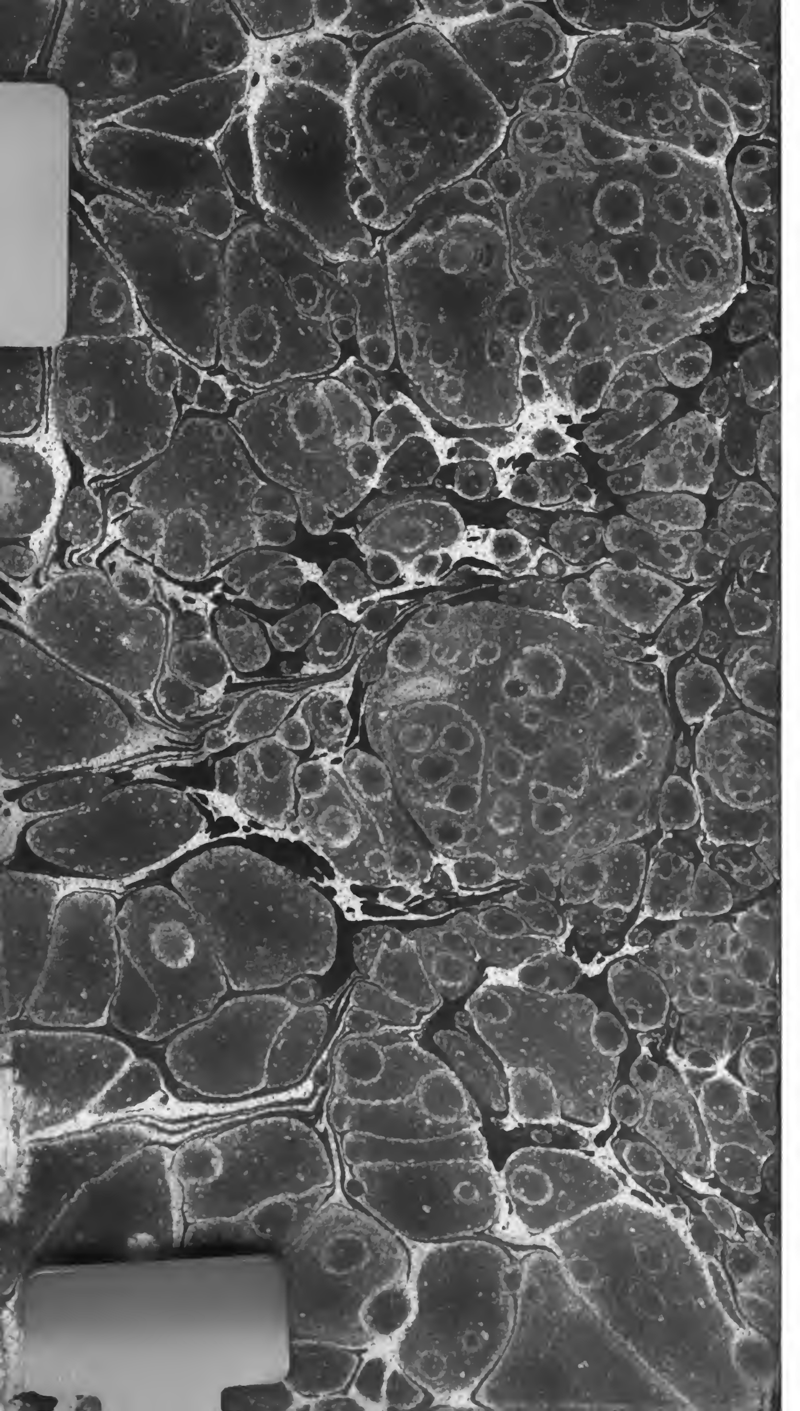





<36605915140015
<36605915140015
Bayer. Staatsbibliothek

Geschichte

der

Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

Außerordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Jena, der Akademie nützlicher Wissenschaften zu Erfurt Mitgliede und der lateinischen und mineralogischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede

---

Vierter Band.

Leipzig,
bei Johann Ambrosius Barth
1803.



Vorrede.

Da ich in der Bearbeitung der Geschichte der Philosopheme des Zeno sowohl als seiner Nachfolger und der Akademiker, welche den Inhalt dieses Bandes ausmacht, eine andere Methode, als die bisher gewöhnliche befolgt habe, so wird es nicht unzweckmäßig seyn, mich hier darüber zu erklären und vorläufig ein Paar Worte über die Gründe des veränderten Verfahrens zu sagen.

Da von Zeno und seinen Nachfolgern keine Schrift mehr existirt, so müssen wir aus den Anführungen mancherley Schriftsteller die Kenntniß seiner Philosopheme schöpfen. Nicht immer wird aber von diesen genau unterschieden, was Zeno, oder was die folgenden Stoiker behauptet und gelehrt haben, sondern oft überhaupt von den Philosophemen der Stoiker, als einer Schule, die ihr eignes System hatte, gesprochen. Alle neuern Forscher und Bearbeiter der Geschichte der stoischen Philosophie haben diese Methode angenommen, so daß sie nur gelegentlich bei einzelnen Punkten die Abweichungen dieses oder jenes Stoikers anführen.

Es ist kein Zweifel, daß diese Methode zweckmäßig ist, wo das System der stoischen Philosophie, oder alle diejenigen Behauptungen, welche von den Stoikern zu irgend einer Zeit vorgetragen worden sind, in der größten Vollständigkeit aufgestellt werden sollen; wo man nicht wissen will, wie das stoische System sich gebildet, sondern wie es ohne Rücksicht auf gewisse Zeitperioden, im Allgemeinen beschaffen ist. Nach diesem Gesichtspunkte ist das classische Werk: System der Philosophie, von Hrn. Tiedemann verfertigt.

Indessen würde eine solche Bearbeitung für den Zweck einer Geschichte der Philosophie nicht passen. Sie muß zeigen, wie dieses System entstanden und fortgebildet worden, welche Veränderungen und Bestimmungen es nach und nach erhalten, durch wen es erfunden, erweitert, begründet, berichtiget worden. Ohne diese Rücksichten läßt sich wohl eine Darstellung, aber keine Geschichte der stoischen Philosophie denken. Diese darf sich nicht begnügen, das Leben des Zeno und seiner Schüler zu erzählen, und dann das stoische System, zu welchem bald dieser bald jener Stoiker einen Beytrag geliefert, nach einer gewissen Ordnung zusammengereihet darzustellen; sie muß vielmehr das Gedankensystem jedes einzelnen Stoikers sondern, und auf diesem Wege zeigen, wie sich das System der Stoa gebildet hat. Es müßte denn seyn, daß Zeno alles selbst erfunden, alle Sätze seines Systems aufgestellt, und sie in die gehörige Verbindung gebracht hätte; daß er seinen Nachfolgern nichts übrig gelassen, als das Erfundene zu wiederholen und nachzubeten — eine Voraussetzung, die nicht nur an sich unwahrscheinlich ist, sondern auch durch historische Zeugnisse umgestoßen wird.

Ist diese Ansicht von einer Geschichte der stoischen Philosophie die richtige, so mußte ich nothwendig ein dem bis hieher gewöhnlichen entgegengesetztes Verfahren für diesen Theil meines Werks wählen, und anstatt daß man bisher alles Stoische so zu sagen, auf einen Haufen zusammen warf, eine Scheidung vornehmen, die eigenthümlichen Gedanken jedes einzelnen Stoikers wieder aus der ganzen Summe herauslesen, um das stoische System geschichtmäßig darzustellen. Die Hauptsache, woraus es bei diesem Scheidungsprozeß ankam, war, die Grundlage des stoischen Systems, oder das ursprüngliche System des Zeno, worauf die folgenden Stoiker fortbaueten, so genau als möglich, zu bestimmen, und wenn das geschehen war, nachzuforschen, wie es durch Cleanth, Chrysipp u. s. w. bereichert, modificiret und verändert worden.

Dieß war der Zweck, den ich bei diesem Theile der Geschichte zu erreichen suchte. Sollte auch, wegen der Neuheit des Gesichtspunkts, wegen der Verwirrung, welche in den alten Quellen und den neuern Darstellungen in diesem Punkte herrscht, nicht alles geleistet seyn, was unter andern Umständen geleistet werden könnte; sollte vielleicht noch manches Datum übergangen seyn, was eine größere Belesenheit nicht selten in Schriften ausspähet, wo man so etwas nicht suchet: so bin ich doch überzeugt, daß nunmehr ein sicherer Grund zur weiteren Bearbeitung der Geschichte der stoischen Philosophie gelegt, und daß die darauf gewandte Arbeit durch manche neue Ansichten und Forschungen der Stoiker, welche in einer Geschichte der Philosophie nicht übergangen werden dürften, hinlänglich belohnt worden.

Dieses gilt auch zum Theil von der Geschichte der Akademiker, welche vorzüglich dadurch nicht in das gehörige Licht konnte gesetzt werden, weil sie in allen bisherigen geschichtlichen Werken nicht die rechte Stelle erhalten hatte, in so fern man sie von der stoischen Philosophie isolirte. Da der Skepticismus der neuen Akademiker durch den Dogmatismus der Stoiker veranlaßt worden, beide immer in unzertrennlicher Begleitung eine Zeitlang ihren Gang fortsetzten, bis der erstere verstummte; so kann die Geschichte der Philosophie dieses Zeitraums die Foderungen der Vollständigkeit und des Pragmatismus nie nur einigermaßen befriedigen, wenn sie trennt, was zusammengehört.

Ich arbeite an der Fortsetzung dieser Geschichte ununterbrochen, die Aufmunterung einiger Gelehrten, welche durch ihre kenntnißreichen Arbeiten in diesem Fache sowohl als durch ihren philosophischen Geist die Achtung des einsichtsvollen Publicums verdienen und erhalten haben, ist für mich Auffoderung, meinen Fleiß zu verdoppeln. Indessen erlaubt die planmäßige Verfolgung des vorgeschriebenen Ganges keine schnelle Folge der Bände, bei welcher das Publicum auch nichts gewinnen würde.

Jena, im März 1803.

Der Verfasser.

Inhalt.

Inhalt.

Zweites Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Dritte Epoche.

Zweiter

Inhalt.

Geschich=

Geschichte der Philosophie.

Zweites Hauptstück.

Fortsetzung.

Zweites Hauptstück.

Eilfter Abschnitt.

Philosophie des Zeno.

Zu einer Zeit, da zu Athen mehrere Schulen für die Philosophie eröfnet waren, in denen eine Menge wißbegieriger Jünglinge aus ganz Griechenland ihre Bildung erhielten; da in denselben Lehren vorgetragen wurden, welche einander gerade zu entgegengesetzt waren, und die praktischen Grundsätze der einen Parthie auf Bestimmung jedes Rechtschaffenen Anspruch machten, ohne gehörig begründet zu seyn, die der andern aber ein consequenteres System bildeten, das den Gefühlen und Begriffen des gesunden Menschenverstandes widersprachen; da in den meisten Lehrvorträgen der Philosophie Einseitigkeit oder Seichtigkeit herrschte; da endlich die evi-

kureische Schule, deren Grundsätze eher eine Verschlimmerung als Veredlung der Menschheit befürchten ließen, einen großen Anhang erhielt: trat ein Mann auf, der aus reinem Wohlwollen für die Menschheit eine neue Schule stiftete, welche das Gute von den vorhandenen vereinigen, und die Fehler derselben vermeiden sollte, der zu gleicher Zeit ein allen Bedürfnissen des menschlichen Geistes entsprechendes allseitiges und zusammenhangendes System der Philosophie aufzustellen sich bestrebte.

Dieser Mann war Zeno aus Cittium, einer Stadt der Insel Cyprus, der Sohn eines reichen Kaufmanns, der ohngefähr in einer Zeit mit Epikur geboren war. [1]) Sein Vater brachte von seinen Handelsreisen nach Athen die neuesten Schriften der Philosophen mit, wodurch die Wißbegierde des jungen Zeno geweckt und genährt wurde. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß er, nach dem Zeugnisse eines Schriftstellers, schon in seiner Geburtsstadt als Denker sich einen Namen gemacht habe. [2]) War es das Verlangen, sich auch durch den mündlichen Unterricht der damals berühmten Männer in Athen noch weiter auszubilden, oder war es Zufall, daß er durch den Schiffbruch seines Handelsschiffes alle andere Geschäfte aufgab, und sich der Philosophie in die Arme warf — denn darüber ist bei der Uneinigkeit überlieferter Sagen kaum Gewißheit auszumit-

1) Diogen. Laert. VII. 13. 31.

2) Diogenes Laert. VII. 32. Φησι δε Δημητριος ὁ Μαγνης εν τοις ὁμονομοις, τον πατερα αυτου Μνασεαν πολλακις, ἁτε εμπορον, Αθηναζε παραγινεσθαι, και πολλα των Σωκρατικων βιβλιων αποφερειν ετι παιδι οντι τω Ζηνωνι· ὁθεν και εν τῃ πατριδι συγκεκροτησθαι.

mitteln[3]) — so scheint doch eher Zufall als eigne Wahl mitgewirkt zu haben, daß er zuletzt bey dem Cyniker Krates in die Schule ging. Allein die sonderbare Lebensart dieser Männer, die dem Geist der Griechen entgegen, gerade in der Abweichung von dem Gewöhnlichen und in der Verachtung alles äußeren Wohlstandes die Menschenwürde setzten, contrastirte zu sehr mit den Sitten und der Gemüthsart eines im Wohlstande erzogenen Jünglings, als daß er mit ganzer Seele an ihm hätte hängen sollen. Und sein nach Erkenntniß strebender Geist konnte in einer Schule keine Befriedigung finden, welche das Emporstreben des menschlichen Geistes nicht gehörig leitete und cultivirte, sondern nur willkürlich einschränkte. [4]) Indessen schätzte er doch diesen Krates wegen seines Charakters, und desto leichter konnte er in dem Umgang, in welchem er einige Jahre mit ihm lebte, manches annehmen und billigen, was ihn bei dem Anfange dieser Bekanntschaft und auch nachher bei reiferer Beurtheilungskraft befremdete. Dahin gehören einige cynische Aeußerungen, welche die Alten aus seinem ersten Geistesproducte von der Republik mit Tadel anführen, und die Geringschätzung aller Kenntnisse und Gelehrsamkeit zeigt. [5])

3) Diogen. Laert. VII. 2, 3. 5. 32. Seneca de tranquill. vitae c. XIV. Plutarch. de capienda ex hostibus utilitate. Vol. VII. p. 271.

4) Diogen. Laert. VII. 3. αλλως μεν ευτονος προς Φιλοσοφιαν, αιδημων δε ὡς προς την Κυνικην αναισχυντιαν. 24.

5) Diogen. Laert. VII. 4, 33 seq. Sextus Empiric. advers. Mathematic. XI. 191.

Doch alles dieses war keine Um- sondern nur Verstimmung des Geistes, woran er sich nur durch Zwang gewöhnt hatte. Sobald sich sein Geist wieder freier fühlte, konnte ihn Krates nicht mehr an sich fesseln und nicht verhindern, daß er nicht den Umgang anderer Philosophen suchte, welche auch seiner Denkkraft Antrieb und Spielraum gaben. [6]) Stilpo, und Diodorus Kronus, Xenokrates und Polemo wurden in der Folge seine Lehrer, an denen er nicht bloß den Charakter, wie bei Krates, sondern auch ihren philosophischen mit Kenntnissen ausgerüsteten und gebildeten Geist schätzte. Zu ihrem Umgange (Stilpo und Xenokrates hörte er jeden zehen Jahre) wurde sein eigner auf mannichfaltige Weise beschäftiget. Frühzeitig mußte er schon den Plan gehabt haben, ein eignes System zu bilden, wozu er das Beste aus den bereits Vorhandenen benutzen wollte. Diese Absicht entdeckte zum wenigsten Polemo, den er wahrscheinlich zuletzt hörte. [7])

Es ist ein Verlust, daß wir von Zenos Lebensgeschichte so wenig wissen, und daher wohl Vermuthungen über den Einfluß, welchen die Bekanntschaft und die Unterweisung dieser Männer von verschiedenen Schulen auf

6) Diogenes Laert. VII. §. 24. ἑλκοντος αυτον Κρατητος του ἱματιου απο Στιλπωνος, ειπειν· ω Κρατης, λαβη φιλοσοφων εςιν επιδεξιος ἡ δια των ωτων· πεισας ουν, ἑλκε τουτων· ει δε με βιαζῃ, το μεν σωμα παρα σοι εςαι, ἡ δε ψυχη παρα Στιλπωνι.

7) Diogenes Laert. VII. §. 25. ηδη δε προκοπτων εισηει και προς Πολεμωνα ὑπ' ατυφιας. ὡςε φασι λεγειν εκεινον· ου λανθανεις, ω Ζηνων, ταις κηπαιαις παρεισρεων θυραις, και τα δογματα κλεπτων Φοινικικως μεταμφιεννυς.

auf seinen Geist und den Charakter seines eignen Systems haben konnte, wagen, aber nicht Schritt vor Schritt an der Hand ausgemachter Thatsachen die Entwickelung desselben, das Entstehen und Reifen seines Entschlusses, ein neues System aufzustellen, den Zweck und das Verfahren bei der Bildung desselben verfolgen können. Das Einzige kann als Gewißheit gelten, daß ihm keines von den Systemen, mit denen er sich bekannt gemacht hatte, ganz befriedigend, aber auch nicht ganz verwerflich schien, und daß daher sein neues System den Zweck hatte, den Mängeln und Fehlern derselben abzuhelfen. [8]). Wenn wir auf den Charakter des Stifters der Stoa, und auf die Eigenheiten des Stoicismus sehen, so sind wir vielleicht im Stande, die Puncte ausfindig zu machen, welche ihm in dem Cynischen und Akademischen Systeme einer Berichtigung und neuen Bearbeitung bedürftig schienen.

Ungeachtet Zeno unter seinen Zeitgenossen und in den folgenden Zeiten Gegner fand, die ihm nicht alle Gerechtigkeit widerfahren ließen, so hat doch keiner die Kühnheit gehabt, seinen moralischen Charakter anzutasten. Sey es auch, daß sie ihm einen gewissen Stolz, ein Streben nach Originalität, um unter den erfinderischen Genies zu glänzen, und dabei Undankbarkeit gegen seine Lehrer, deren Eigenthum an gewissen Lehren er sich zueignete, Schuld gaben, so beruhen diese Vorwürfe doch theils auf unrichtigen Vorstellungen von seinem Systeme, vorzüglich dem praktischen Theile desselben, in welchem man nur vorgebliche Neuerungen zur Befriedigung seiner Eitelkeit erblickte, theils auf dem Vorurthei-

 le,

8) Cicero Academ. Quaest. I. c. 9. Sed Zeno, cum Arcesilam anteiret aetate, valdeque subtiliter dissereret, et peracute moveretur, corrigere conatus est disciplinam.

le, daß jede Wahrheit schon vor Zeno entdeckt gewesen, und ihm daher nichts übrig geblieben sey, als neue Worte für längst bekannte Ideen zu erfinden. [9]) Wir können, um uns ein treues Bild von seinem Charakter zu entwerfen, auf diese Urtheile, die selbst erst noch einer strengen Prüfung bedürfen, nicht bauen, sondern müssen allein unbezweifelte Thatsachen zu Grunde legen. Nun ist unter allen Schriftstellern des Alterthums nur eine Stimme, daß dieser ehrwürdige Mann ein strenger Philosoph, nicht allein in Worten, sondern auch in seinem ganzen Leben war; daß er an Rechtschaffenheit und Selbstbeherrschung, an strenger Gerechtigkeitsliebe und Milde wenige seines Gleichen hatte. Ohne nach dem Beifall irgend eines Menschen, am wenigsten eines ganzen Volkes, zu haschen, erwarb sich seine Tugend eine so allgemeine Achtung, daß man die Schlüssel der Befestigungswerke von Athen bei ihm, als dem sichersten Verwahrungsorte, niederlegte. Geehrt von dem macedonischen König Antigonus Gonatas, nahm er doch weder Geschenke noch andere Gunstbezeugungen an; er benutzte das Ansehen, das ihm der König geschenkt hatte, nur für das Beste seines zweiten Vaterlandes Athen. Er war so mäßig und enthaltsam, daß sein Beispiel lange zum Muster diente; gleich weit entfernt von Stolz und niedriger Denkungsart, von Pracht und Verschwendung und von entehrendem Schmutz und Verachtung des Wohlstandes blieb er sich in seinem ganzen Leben völlig gleich, und behauptete durchaus seine Menschenwürde. Kein Philosoph konnte mehr geehrt werden, als durch das Denkmal, welches das athenienſische Volk ihm nach seinem Tode setzen ließ, und das darauf befindliche Zeugniß: sein Leben sey seinen Lehren vollkommen gleich gewesen. [10])

Die-

9) Cicero de Finib. III. c. 2. IV. c. 20.

10) Diogen. Laert. VII. §. 6. 10, 11. 26, 27, 28. Aelian. Var. Hist. VII. c. 14.

Dieses letzte Factum ist besonders wichtig, weil es so selten ist, daß Philosophen auch wirklich Weise sind. Man darf aber daraus um so sicherer schließen, daß Recht, Sittlichkeit und Würde des Menschen die Gegenstände waren, welche ihn bei seinem Philosophiren vorzüglich beschäftigten, und daß er in dieser Rücksicht keine volle Befriedigung in andern Systemen fand. Und dieses ist auch dasjenige, worin sich der Stoicismus am sprechendsten auszeichnet. Es ist in demselben ein tiefer Sinn für Moralität, eine Würde und Erhabenheit, gegründet auf die sittliche Natur des Menschen, eine tiefer eingreifende Entwickelung moralischer Grundsätze und Begriffe, und das Streben nach besserer Begründung der Moralphilosophie ganz unverkennbar. Nun fand Zeno zwar sowohl in dem cynischen als in dem platonischen Lehrsystem eine Sittenlehre, welche dem moralischen Gefühle zusaget, aber theils nicht rein aufgefaßt, theils mit Folgerungen verbunden, welche den menschlichen Geist der Hälfte seiner Vorzüge berauben, theils nicht genugsam begründet. Die Strenge des Cynismus, welche den Menschen zum Thiere herabwürdiget, um ihn tugendhaft zu machen, der Mangel einer bestimmten Gränzlinie zwischen Pflicht und pflichtmäßigen Handlungen, zwischen dem höchsten Gute und andern relativen Gütern in dem Platonischen, waren wahrscheinlich Puncte, welche Zeno aufmunterten, ein neues bestimmteres System zu suchen. Dazu kam noch theils, daß Epikur gerade zu derselben Zeit eine neue Schule stiftete, in welcher das Vergnügen als das höchste Gut des Menschen gelehrt wurde; daß sein Mitschüler **Arcesilaus**, sich dem Skepticismus zu nähern anfing, der auch für die sittlichen Wahrheiten gefährlich zu werden schien, und daß selbst endlich die meisten Denker, bei aller Rechtschaffenheit ihres Charakters, so wenig in den Grundsätzen der Moralität übereinstimmten; alle diese Umstände mochten wohl dem Entschluß noch mehr Stärke geben, den moralischen

Wahrheiten eine neue Stütze und dauerhaftere Grundlage zu geben, und sie in einem Systeme vorzutragen, welches das cynische und platonische, denen eine Katastrophe bevorstand, in einer verbesserten Gestalt wieder geben sollte.

Wenn man diesen Zweck vor Augen hat, so läßt es sich erklären, warum Zeno so vielen Fleiß auf die Logik wendete, und darinn von den Cynikern abwich. Es war das Bedürfniß, die Angriffe der Skeptiker abzuwehren, die Grundsätze der Moral fest zu begründen, auch selbst die Erkenntniß des Wahren, als eine Bedingung des Rechthandelns, vor Irrthümern zu verwahren, was dem Zeno mit seinen Nachfolgern die eifrigere Bearbeitung dieser Wissenschaft dringend machte. [11]) Eine so viel umfassende, mit solchem Scharfsinn, der oft in Spitzfindigkeit ausartete, bearbeitete Logik gab es damals nicht, und selbst die Aristotelische, welche aber damals wahrscheinlich nicht so sehr gekannt war, stund ihr zwar nicht an wissenschaftlichem Werthe, aber doch am Umfange nach. Zeno sah sich also genöthiget, diese Wissenschaft nach den subjectiven Ansichten und Zwecken, welche er sich gebildet hatte, zu bearbeiten. Eben dieses gilt auch von dem dritten Theile der Philosophie, der Physiologie. Obgleich dieser nach der Moral am meisten bearbeitet worden war, so stand er doch mit der Ethik in einer zu genauen Verbindung, als daß er nicht hätte versuchen sollen, ihn nach seinen eignen Ansichten zu bearbeiten, und aus ihnen ein zusammenhängendes, übereinstimmendes Ganze zu machen. Eigentlich war es die Lehre von Gott, durch welche die Physiologie mit der Moral zusammenhing, und gerade darinn finden wir das

11) **Diogenes Laert.** VII. §. 40. **Sextus Empiric.** adverſ. Mathematicos VII. §. 22. **Plutarch. Stoicor. Repugnant. p. 1035.**

das meiste Eigenthümliche der stoischen Philosophie.[12]) Keine Schule der griechischen Philosophie hat sich so viele Mühe gegeben, das Daseyn der Gottheit und ihre Weltregierung zu beweisen. Es giebt aber noch weit mehrere Verkettungen aller dieser Theile, die wir erst nachher kennen lernen wollen. Hier durfte nur dasjenige angedeutet werden, was auf Zenos Ideengang Einfluß mag gehabt haben.

Zeno hatte in jedem Theile der Philosophie einige neue Ansichten und Ideen. Natürlich mußte ihm nun alles, auch das schon bekannte und in andern Systemen angenommene, in einem neuen Lichte erscheinen, viele Begriffe und Sätze auch andere Bestimmungen und Modificationen erhalten. Er wählte nun auch andere Ausdrücke, und schuf sich eine neue Terminologie; daher wurde ihm von Manchen, die ohne tieferes Eindringen bei einer flüchtigen Vergleichung stehen blieben, der Vorwurf gemacht, daß er nur ein Erfinder von Worten sey. Dieser Vorwurf ist ungerecht. Wer kann es ihm verdenken, wenn er für seine eigenthümliche Vorstellungsarten neue Worte bildete, oder mit dem Eigenthümlichen, das man ihm nicht absprechen kann, das Gute und Wahre vereinigte, was er bei andern, und nahmentlich bei seinen Lehrern fand. Zumal, da in der Folge der

12) Plutarchus Stoicor. Repugn. p. 1035. ου γαρ εστιν αλλως ουδε οικειοτερον επελθειν επι τον των αγαθων και κακων λογον, ουδ' επι τας αρετας, ουδ' επι ευδαιμονιαν, αλλ' η απο της κοινης φυσεως και απο της του κοσμου διοικησεως — δει γαρ τουτου συναψαι τον περι αγαθων και κακων λογον, ουκ ουσης αλλης αρχης αυτων αμεινονος, ουδε αναφορας, ουδ' αλλου τινος ένεκεν της φυσικης θεωριας παραληπτης ουσης η προς την περι αγαθων η κακων διαστασιν.

der Name der Cyniker aufhörte, und das Lehrsystem der alten Akademiker durch die Skepsis der neueren in Vergessenheit kam. —

Zeno besaß aber bei einem hohen Grad von Scharfsinn, weniger systematischen Geist. Die Spuren davon zeigen sich in seinem Systeme hie und da, ob es uns gleich in seiner eigentlichen Gestalt zu erkennen, nicht mehr verstattet ist. Aber ein Beweis für unsere Behauptung sind die abweichenden Meinungen mehrerer seiner Nachfolger über manche wichtige Puncte der Abtheilung des Ganzen in bestimmte Glieder und ihrer Ordnung beim Vortrage, welche nicht möglich gewesen wären, wenn Zeno für eine systematisch wissenschaftliche Form mehr bedacht gewesen wäre, und klare Zeugnisse. [13]) Auch scheint Zeno bei seiner Bearbeitung der Philosophie nicht allein wissenschaftliche Zwecke gehabt, sondern, gleich andern Philosophen, auch zugleich Brauchbarkeit für das wirkliche Leben beabsichtiget zu haben. Daher finden wir auch in seinem Lehrgebäude neben so vielen Subtilitäten, so viele populäre Ausführungen. Aber beide Zwecke lassen sich zu gleicher Zeit nicht gut ausführen, und am ersten leidet die Wissenschaft dabei, wenn man, während daß man mit den zu ihr führenden Untersuchungen noch nicht ins Reine ist, zu sehr auf ihre Anwendung denket. Indessen hatte Zeno in sein, obgleich nicht vollständig und durchaus mit strenger Consequenz ausgeführtes System hohe, das Herz erhebende Ideen von der Würde des Menschen gelegt, welche manche schöne Frucht für die Menschheit getragen haben.

Auf

13) **Diogenes Laert.** VII. §. 40. 84. ὁ μεν γαρ Κιττιευς Ζηνων και ὁ Κλεανθης, ὡς αι αρχαιοτεροι αφελεστερον περι των πραγματων διελαβον.

Auf die Art wurde der Mangel an wissenschaftlicher Vollendung durch den Einfluß auf den Sinn für das vernünftige Handeln vollkommen ersetzt.

So erklärt sich aus dem Charakter des Zeno die Möglichkeit, wie er, ohne von kleinlichen Leidenschaften getrieben zu seyn, wie man ihm gewöhnlich Schuld giebt, eine neue Schule stiften konnte. Das Wirken für die Menschheit, diese praktische Tendenz, blieb auch dieser Schule in ihren bessern Köpfen eigenthümlich, und läuterte sich immer mehr von dem damit anfänglich verbundenen Speculationsgeiste.

Zeno versammelte in der Halle, welche wegen der vortreflichen darinn befindlichen Gemälde vorzugsweise die Stoa hieß, bald um sich hier eine Menge von Schülern. Die Frequenz, mit welcher seine Vorträge besucht wurden, rechtfertigte seinen Gesichtspunkt, welcher zwar vorzüglich auf das Praktische ging, aber doch nicht die Cultur der Geistes ausschloß. Es ist auffallend, daß die zwei entgegengesetzten Schulen, die Stoa und die Gärten des Epikurs eine lange Zeit die besuchtesten waren; die Erscheinung aber wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß beide nur auf eine andere Art Interesse erregten. Jene gewann sich die Zuneigung derer, welche mehr nach Genuß strebten, diese derer, in welcher ein stärkerer Trieb zur Thatkraft sich regte. Diese nahm die gewöhnlichen Religionsbegriffe, selbst manche abergläubische Vorstellungen in Schutz; jene bestritt alle Art von Aberglauben und nährte eine gewisse freiere Denkungsart. Jene wirkte mehr auf feinere Geselligkeit, diese auf moralische Denkart. Beide berührten also gewisse Anlagen der Menschheit, und gewannen sich dadurch Anhänger. Doch wir lassen jetzt den Einfluß auf die Welt dahingestellt seyn, und bleiben bloß bei Zenos Philosophie im Allgemeinen, aus dem Gesichtspunkt der Wissenschaft betrachtet, stehen.

Die

Die Stoische Philosophie hat in der langen Zeit, da sie im Gange war, mehrere Veränderungen erlitten. Erstlich verlor sich, nachdem sie schon eine lange Zeit gedauert, und in den römischen Staat verpflanzt war, der Speculationsgeist immer mehr, und wenn auch einige Speculationen und Hypothesen auch von den spätern Stoikern noch angenommen wurden, so wurde es doch immer offenbarer, daß der eigentliche Charakter der stoischen Philosophie praktisch war. [14]) Zweitens. So wie die stoische Philosophie also in der Folge mehr auf Resultate und auf das Anwendbare eingeschränkt wurde, so ist es wahrscheinlich, daß sie auch in ihrem Entstehen nicht gleich in ihrer vollkommenen Gestalt auftrat, sondern durch die Bemühungen von Zenos Nachfolger erst völlig ausgebildet wurde. Denn da das stoische System ein weitläufiges, aus verschiedenen Theilen zusammengesetztes Ganze ist, welches außer einigen originalen Ideen noch so viele von andern entlehnte Gedanken enthält, welches endlich so viele Rücksichten auf Zeitideen und Streitigkeiten nimmt, so läßt sich nach der Analogie schon erwarten, daß es sich erst nach und nach gebildet, manche nähere Zusätze, Bestimmungen, Berichtigungen erhalten hat. Diese Wahrscheinlichkeit steigt zur Gewißheit, da Diogenes von Laerte versichert, daß die Nachfolger des Zeno sein System erst mit mehr Kunst ausgebildet haben. [15]) Er führt zwar keinen Gewährsmann für seine Be-

14) Treffliche Bemerkungen findet man darüber in C. Ph. Conz Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern Stoischen Philosophie. Tübingen 1794. 8.

15) Diogenes Laert. VII. §. 84. Nachdem er die Eintheilung der Ethik in ihre Theile im Allgemeinen vorgetragen hat, setzt er hinzu: ὅτω δ' ὑποδιαιρουσιν οἱ περι

Behauptung an; allein da zu seiner Zeit mehr Schriften der frühern Stoiker vorhanden waren, aus deren Kenntniß dieses Resultat sich darbot, oder auch dieses Urtheil aus spätern Schriften über die stoische Philosophie konnte genommen seyn, welche uns nicht mehr zu Gebote stehen; da endlich die Geschichte der stoischen Philosophie eben dasselbe Resultat gewähret: so läßt sich kein Grund denken, seine Behauptung in Zweifel zu ziehen. Denn schon das Factum, daß Chrysippus allgemein für denjenigen gehalten wird, welcher die Stoa fest begründete, [16]) kann schon allein zum Beweise dienen.

Dieses Factum ist von älteren und neueren Schriftstellern zwar nicht verkannt, aber auch nicht weiter benutzt worden. Alle von Lipsius bis auf Tiedemann stellen das vollendete System der stoischen Philosophie dar, aber nicht wie es sich bildete, und begnügen sich, die abweichenden Behauptungen einzelner Stoiker an dem gehörigen Orte zu bemerken. Ungeachtet aber dieses Verfahren auch seine Vortheile hat, so scheint uns doch das entgegengesetzte, wo man Zenos System in seiner ursprünglichen Gestalt darlegt, und die folgenden Veränderungen desselben nach der Zeitfolge im Zusammenhange mit den veranlassenden Gründen, und den darüber geführten Streitigkeiten besonders ausführt, einer Geschich-

περι Χρυσιππον, και Αρχηδημον, και Ζηνωνα τον Ταρσεα, και Απολλοδωρον, και Διογενην, και Αντιπατρον, και Ποσειδωνον. ὁ μεν γαρ Κιττιευς Ζηνων και ὁ Κλεανθης, ὡς αν αρχαιοτεροι αφελεστερον περι των πραγματων διελαβον. ὁυτοι δε διειλον και τον λογικον και τον φυσικον.

16) Cicero Academicar. Quaest. II. (IV.) c. 24 Chrysippum, qui fulcire putatur porticum Stoicorum. Diogen. Laert. VII. §. 183.

schichte der Philosophie angemessener zu seyn. Aber freilich ist es keine leichte Arbeit, das System in seine Bestandtheile aufzulösen, und jedem Denker, der an der Entwickelung und Ausbildung Antheil nahm, sein Eigenthum zuzutheilen, weil erstlich, außer einigen wenigen Fragmenten der älteren Stoiker, ihre zahlreichen Schriften völlig verloren gegangen sind; und zweitens weil alle ältern und neuern Schriftsteller nur theilweise und unvollständig die Philosopheme der einzelnen Stoiker anführen. Indessen verlohnt es sich doch der Mühe, einen Versuch der Art zu machen, und sollte auch der erste nicht ganz gelingen, so darf man doch hoffen, daß andere Geschichtsforscher, wenn sie denselben Weg betreten, die Mängel und Irrthümer nach und nach entdecken, und diesen Theil der Geschichte in ein helleres Licht setzen werden. Dieses läßt sich aber nur auf diesem einzigen Wege versuchen, daß wir die Behauptungen einzelner Stoiker, so wie sie von Cicero, Seneca, Arrian, Plutarch, Diogenes und Stobäus gesammlet sind, zusammenstellen, und daraus ein Lehrsystem von jedem einzelnen verfertigen. Daraus läßt sich alsdann erkennen, was jeder derselben zu Zenos System hinzugethan oder weggelassen, was er in dem Inhalt und der Form desselben verändert habe. Hierzu kommen noch einige hie und da zerstreute Winke, welche über die Denkart, den wissenschaftlichen Geist, und die besondere Ansicht dieses und jenes Stoikers einiges Licht geben, und daher für die Geschichte der stoischen Philosophie und für den Gebrauch der auf jenem Wege gesammelten Materialien nicht unwichtig sind.

Hieraus ergiebt sich der Plan, den wir in diesem Theile zu befolgen haben. Wir werden hier nehmlich den Begriff, und Eintheilung der Philosophie der Stoiker im Allgemeinen vortragen, und daraus den höchsten Zweck und Gesichtspunct ihres Philosophirens entwickeln,

und

und dann, so weit es sich aus den vorhandenen Datis schließen läßt, zu bestimmen suchen, wie viel an dem System der Stoiker dem Zeno eigenthümlich gehört, was eigentlich die Grundlage ausmacht, auf welche seine Nachfolger weiter bauten. Nachdem dieses geschehen ist, werden wir dieses ursprüngliche stoische System selbst darstellen können, und dann in der folgenden Periode die weitere Ausbildung desselben, und die Philosopheme der Stoiker, welche nach dem Zeno lebten, auseinander setzen.

Die Philosophie ist, nach den Stoikern, die praktische Wissenschaft von der höchsten und absolut nothwendigen Vollkommenheit des Menschen, welche nichts anders als Weisheit (σοφια) ist. Der Weise ist aber das Ideal der Menschheit, welches alle Vollkommenheiten in dem höchsten Grade und größter Harmonie vereiniget, wornach alle Menschen besserer Art streben, ohne es je erreichen zu können. Diese Vollkommenheiten lassen sich auf drey zurückführen, Vollkommenheit des Denkens, des Erkennens, des Handelns, oder mit andern Worten, auf theoretische und praktische Vollkommenheit des mit Vernunft begabten Wesens. Die Weisheit ist also das Ziel, und die Philosophie die Wissenschaft, welche den Weg zu dem Ziele zeiget. [17]) Die Philosophie zerfällt daher

17) Plutarch de physic. Philosoph. decret. Prooem. οἱ μεν ουν Στωϊκοι εφασαν, την μεν σοφιαν ειναι θειων και ανθρωπινων επιστημην· την δε φιλοσοφιαν ασκησιν τεχνης επιτηδειου. επιτηδειον δ' ειναι μιαν και ανωτατω την αρετην. αρετας δε τας γενικωτατας τρεις. φυσικην, ηθικην, λογικην· δι' ἡν αιτιαν και τριμερης εστιν ἡ φιλοσοφια. Seneca Epistol. 89. Sapientia perfectum bonum est men-

daher in drei Theile, Logik, Physiologie und Ethik. [18])

Die Logik untersucht die Eigenschaften der Worte und der dadurch bezeichneten Gedanken, ihre Verbindung zu Sätzen und Urtheilen, und die Arten der Schlüsse. Ihr Zweck ist, Verhütung des formalen Irrthums in dem Fürwahrhalten eines falschen Satzes; sie soll uns lehren, das Wahre von dem Falschen, das Wahrscheinliche von dem Scheine desselben zu unterscheiden, und das Wahre gegen die Angriffe der Gegner vertheidigen zu können. Ihr Einfluß ist nicht allein in den Wissenschaften, sondern auch in dem praktischen Leben sichtbar, denn jede Wissenschaft beruhet auf den Grundsätzen des Wahren, und eben derselben bedarf auch jeder Mensch, um das Gute und Böse zu unterscheiden, seiner Erkenntniß des Wahren Festigkeit zu geben, und sich vor den Blendwerken des Irrthums zu hüten. [19])

Die Physik beschäftiget sich mit der Natur und Beschaffenheit der Welt, und der in ihr enthaltenen Substanzen sowohl als des Urhebers derselben. Ihr Zweck und Werth beruht auf folgenden zwei Punkten. Erstens, wenn es die Bestimmung des Menschen ist, der

mentis humanae. Philosophia sapientiae amor est et affectatio. Haec ostendit, quo illa pervenit.

18) Plutarch l. c. Seneca Epist. 89. Diogen. Laert. VII. §. 39. Cicero de Finib. IV, c. 2.

19) Cicero de Finib. III. c. 21. Laert. VII. §. 40. 83 Seneca Epist. 89. Sextus Empiric. advers. Mathematic. VII. §. 17.

der Natur gemäß zu leben, so muß er, um sie erfüllen zu können, eine richtige Erkenntniß von der Natur und ihrer Regierung haben. Auch das richtige Urtheil über das Gute und Böse setzt die Kenntniß des Menschen, der Natur und Gottes, und die Ueberzeugung von der Uebereinstimmung der menschlichen Natur mit der Natur des Universums voraus. Zweitens, zur Ausübung der Gerechtigkeit, der allgemeinen Liebe, und zur Religion trägt die Erkenntniß der Natur, der moralischen Naturanlagen und der Güte Gottes sehr viel bei. [20])

Die Ethik ist die Wissenschaft des Guten und Bösen, oder von Erlangung des höchsten Gutes. Die Ethik ist der wichtigste Theil der Philosophie, weil sie den Weg zur Weisheit vor allen andern zeiget; die übrigen Theile sind zwar von einander unzertrennlich, aber sie stehen mit der Ethik doch mehr in dem Verhältnisse, wie Mittel zum Zwecke. [21]) Denn die Logik muß das Gemüth vorbereiten zur Annahme und Festhaltung der Wahrheit; die Physiologie aber dient zur Gründung der Ethik. [22]) Diese Wahrheit von dem Vorzug der Ethik drückten sie durch verschiedene Vergleichungen aus. So ver-

20) Cicero de Finib. III. c. 22. Seneca Epist. 89. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1035.

21) Plutarch de physic. Phil. decret. Prooem. Seneca Epistol. 89. Sapientia perfectum bonum est mentis humanae. Philosophia sapientiae amor est et affectatio. Haec ostendit, quo illa pervenit.

22) Diogenes Laert. VII. §. 40. Sextus advers. Mathematic. VII. §. 22. Plutarchus de Stoicor. repugnant. p. 1035.

vergleichen sie z. B. die Philosophie mit einem Baumgarten, wo die Krone der Bäume der Physik, die angenehmen Früchte der Ethik, und die umgebende Mauer der Logik entspricht; oder mit einem Ey, wo die Dotter, welche die Frucht in sich schließt, der Ethik, das Weiße, wovon das Junge ernährt wird, der Physik, und die äußere Schaale der Logik analog ist. Posidonius verglich die Philosophie mit einem lebenden Wesen, die Physiologie mit dem Blute und Fleische, die Logik mit den Knochen und Sehnen, die Ethik mit der Seele. [23])

Auch Zeno theilte die Philosophie in die drei besondern Wissenschaften ab, und ließ sie in derselben Ordnung, wie wir sie genannt haben, folgen; so daß die Ethik als Haupttheil zuletzt vorgetragen wurde. [24]) Allein er scheint auf die beiden ersten weniger Fleiß gewandt zu haben, als auf den letzten. Zum wenigsten sagt das Diogenes in den oben angeführten Stellen. Zeno, so wie die ältern Stoiker, befolgten eine weniger wissenschaftliche Methode, auch hatten sie die Logik und die Physik noch nicht in ihre Unterabtheilungen abgesondert. Also hatte er dieses doch in der Ethik schon geleistet. Da übrigens Zeno auf die Logik ein anhaltendes Studium gewendet hatte, obgleich nicht in dem Grade, wie einige ältere Philosophen, noch auch wie Chrysipp [25]); da auch in der Physik die eigenthümlichen Behaup-

23) Sextus advers. Mathematic. VII. §. 17. Diogenes VII. §. 40.

24) Diogen. Laertt. VII. §. 40.

25) Cicero de Finib. IV. c. 4. De quibus (dialecticis) etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, tamen a Zenone minus multo, quam ab antiquis.

hauptungen der Stoiker meistentheils ihm alle zugeschrieben werden; so kann man mit Grund schließen, daß seine Lehre mit denen der spätern Stoiker im Wesentlichen übereinstimmte, nur nicht so methodisch behandelt war, und daß er vielleicht von der Logik und Physik nur so viel vortrug, als zur Begründung einer festen Ueberzeugung von der Wahrheit seines praktischen Systems nöthig war. Daher die Untersuchungen über Erkenntniß, Wahrheit und Irrthum, und über den Gebrauch der Freiheit in dem Denken und Erkennen; die Untersuchungen über Gott, Vorsehung und das Verhältniß zur Welt. Dieses ist auch das Resultat von der kurzen Darstellung, welche Cicero am Ende des ersten Buchs seiner akademischen Untersuchungen giebt.

Das Resultat aus allen diesen Untersuchungen ist dieses. Zeno legte den Grund zu dem stoischen Lehrsystem nach allen seinen Theilen, vorzüglich aber in der Ethik. Seine Nachfolger, theils durch das Streben nach festerer Begründung, theils durch Streitigkeiten mit andern Denkern veranlaßt, bearbeiteten einzelne Theile und Lehren ausführlicher, setzten hie und da hinzu, erweiterten oder beschränkten manche Sätze, veränderten einige Begriffe. Am verdientesten machte sich in dieser Hinsicht Chrysipp, wenn gleich seine Spitzfindigkeit machte, daß er sich zu sehr in grübelnden Untersuchungen, haarscharfen Distinctionen und feingesponnenen Argumentationen verlor, und dadurch dem herrschenden Geist des Systems etwas Eintrag that.

So läßt sich die ursprüngliche Grundlage des stoischen Systems, das Eigenthum des Zeno, noch so ziemlich vollständig aufsuchen. Doch betrift dieses mehr den Stoff als die Form des Systems. In Ansehung des letzten sehen wir uns fast von allen Schriftstellern verlassen, die uns auch von den Nachfolgern des Zeno zwar ihre Behauptungen aufzählen, aber selten oder nie ihren

innern Zusammenhang, die Verbindung zu einem Systeme darstellen, und wenn sie es thun, nach ihrer Ansicht die Resultate aller Stoiker verbinden. Wie wird es also möglich seyn, den Gang, welchen Zeno in der Entwickelung seines Systems nahm, zu erforschen? Wie die Form seines Lehrgebäudes herauszufinden?

Einige, freilich dürftige Nachrichten, die sich in den alten Schriftstellern vorfinden, verstatten uns bloß einige nicht unwahrscheinliche Vermuthungen über diesen dunklen Gegenstand. Zenos Charakter, und sein Streben verbürgen uns gewissermaßen schon, daß seine Philosophie durchaus ein praktischer Sinn beseelet habe. Thätigkeit der Vernunft, im Handeln wie im Denken, aber doch vorzüglich die erste, war das Ziel, nach welchem Zeno strebte, und darnach zu streben, des Menschen allein würdig hielt. Ein scharfes Nachdenken über sich und seine Bestimmung, ein genaues Forschen nach den Aeußerungen des moralischen Gefühls, hatte ihn auf diese Resultate gebracht. Folge der Natur, war der ganze Text der Philosophie, so wie des handelnden Menschen. In dieser Ansicht vom Menschen und seiner praktischen Natur liegt der Zusammenhang aller seiner Philosopheme, der Schlüssel aller seiner Behauptungen. Weniger bemüht, durch künstliches Raisonnement und Schlußreihen sein System zu begründen, die Wahrheit desselben zu beweisen, rechnete er darauf, daß die Summe seiner Lehren das unveräußerliche Gefühl des Menschen ansprechen, und darin für jeden Bestätigung und Zusammenhang finden müsse. [26]) Daher kommt es, daß schon manche Alte über

26) Vielleicht darf man hieher ziehen, was Diogenes VII. §. 54. von einigen ältern Stoikern sagt, sie hätten den ορθος λογος für das allgemeine Kriterium der Wahrheit gehalten.

über die innere Consequenz, Harmonie und Bündigkeit des stoischen Systems in Bewunderung ausbrachen, während andere nichts als Inconsequenzen und Lücken darin erblickten. [27])

Die Gründe für diese Vermuthung beruhen auf folgenden Thatsachen. Diogenes sagt ausdrücklich, daß Zeno und so auch Cleanth weniger Kunst auf ihr System gewandt haben, [28]) da nun aber doch die meisten Sätze, welche das stoische System ausmachen, im Wesentlichen schon dem Zeno zugeschrieben werden, so kann hiermit nichts anders gemeint seyn, als die kunstlosere Form ihrer Systeme. Diese Vermuthung erhält durch die Nachricht des Cicero noch mehr Bestätigung, daß die Argumentationen des Zeno sehr kurz und zusammengedrängt, und daher vielen Zweifeln, Einwürfen und Chicanen ausgesetzt waren. [29]) Zweitens. Hieraus erklärt sich die angestrengte Bemühung der folgenden Stoiker, ihrem Systeme mehr Haltung zu geben, die subtilen Distinctionen, die Definitionssucht, und die künstlichen Beweise, um die oft paradox klingenden Sätze zu beweisen. Hierin zeichnete sich vorzüglich Chrysipp aus, von dem Diogenes erzählt, er habe von Cleanth gefodert, ihm nur die nackten Sätze vorzutragen, für die Beweise wolle er

 schon

27) Cicero de Finib. III. c. 22.

28) Diogenes Laert. VII. §. 84.

29) Cicero de natura deor. II. c. 7. atque haec cum uberius disputantur et fusius — facilius effugiunt Academicorum calumniam, cum autem, ut Zeno solebat, brevius angustiusque concluduntur, tum apertiora sunt ad reprehendendum.

schon selbst sorgen. [30a]) Also fehlte es noch daran, und nun wird es begreiflich, wie bei aller Uebereinstimmung im Wesentlichen doch in einzelnen Behauptungen so viele Abweichung und Uneinigkeit unter den Stoikern herrschen konnte. Selbst die Menge von Paradoxen, welche das stoische System auszeichnen, rührt zum Theil davon her, daß das System nicht in seiner wissenschaftlichen Form vollständig entwickelt worden war.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen ergeben sich für die Geschichte der stoischen Philosophie folgende Resultate: Die Sätze, welche das Wesen des Stoicismus ausmachen, dürfen wir, als das Materiale des Systems betrachtet, ohne Bedenken dem Zeno zuschreiben, denn von den meisten lassen sich historische Belege geben, daß sie Zenos Behauptungen waren. Die wenigen Sätze, bei welchen dieses noch zweifelhaft bleibt, können als mit jenen zusammenhängend, um so eher an diesem Orte vorgetragen werden, weil sie keinen schicklichern Platz finden. Zweitens. Hiervon müssen diejenigen Materien ausgenommen werden, welche von den Nachfolgern des Zeno vorzüglich durch Veranlassung von Streitigkeiten, welche darüber entstanden, weiter entwickelt oder modificirt worden sind. Dieses darzustellen gehört für die folgende Periode. Drittens. Da die eigenthümliche Verbindung und Form des Systems der Stoiker uns größtentheils unbekannt ist, so kann die Geschichte darauf keine Rücksicht nehmen, sondern muß dem natürlichen

30a) Diogenes Laert. VII. §. 179. Ανηρ ευφυης και οξυτατος εν παντι μερει, ὥστε και εν τοις πλειστοις διηνεχθη προς Ζηνωνα, αλλα και προς Κλεανθην, ᾧ και πολλακις ελεγε μονης της των δογματων διδασκαλιας χρῄζειν, τας δε αποδειξεις αυτον ευρησειν. Cicero Tusculan. Quaest. IV. c. 5.

chen Zusammenhange der Gedanken folgen, und dadurch allein kann sie sich dem ursprünglichen Ideengange des Zeno nähern. Die künstlichere Ausbildung in manchen Puncten, so weit diese zu unserer Kenntniß gekommen ist, sind ein Gegenstand für die Geschichte der dritten Periode.

Wir werden also nun dieses System des Zeno nach seinen drei Haupttheilen vortragen. Diese sind aber so mit einander verkettet, daß keiner ohne den andern seyn kann, jeder die übrigen voraussetzt. Es entsteht daher die Frage: mit welchem Theile muß die Darstellung des Zenonischen Systems beginnen? — eine Frage, welche nicht leicht aufzulösen ist. Denn wenn es gleich für ausgemacht gelten kann, daß die Moral den Mittelpunct desselben ausmacht, so läßt sich doch der Ideengang nicht auffinden, nach welchem Zeno von diesem Theile zu den übrigen übergieng, und nach welchen Grundsätzen er diese bearbeitete. Da uns also der Weg unbekannt ist, wie er zu seinem Gedankensystem kam, so bleibt uns nichts übrig, als die Ordnung für die Darstellung zu wählen, welche Zeno selbst für den Vortrag der Philosophie für die beste hielt, daß wir nehmlich mit der Logik anfangen, auf diese die Physiologie folgen lassen, und mit der Ethik schließen. 30 b)

Erstes Kapitel.

Logik des Zeno.

Die Logik des Zeno ist nicht der glänzendste Theil seiner Philosophie. Im Ganzen zeichnet sie sich durch wenig Ei-

30 b) Diogenes Laert. VII. §. 84.

Eigenthümliches aus, sondern das meiste ist von Aristoteles entlehnt. Indessen zeigt doch die enge Verbindung der Logik mit der Moral von einem eignen Gesichtspuncte und Nachdenken. Diese Beziehung ist es eigentlich, welche uns nöthiget, auch die wenigen Bruchstücke dieser Lehre, ungeachtet sie nur eine andere erweiterte Darstellung der Aristotelischen Ansicht ist, hier aufzunehmen, mit beständiger Rücksicht auf den praktischen Theil seines Systems.

Die Philosophie ist, nach der Ansicht der Stoiker, eine Anleitung zur höchsten Vollkommenheit der menschlichen Natur, und umfaßt die Vollkommenheit des Denkens, Erkennens und Handelns. Der Weise ist das personificirte Ideal desselben. Dieser Weise handelt durchaus vernünftig, besitzt eine vollkommene Erkenntniß der Dinge, und ist unfehlbar in seinen Urtheilen. [31]) Dieses ist der Zweck, welcher durch die Logik erreicht werden soll; dieses bestimmt die richtige Ansicht von diesem Theile der stoischen Philosophie. Die Logik ist nehmlich ein Theil der Weisheitslehre, und wird von den Stoikern auf eben die Weise behandelt. So wie die Weisheit ein Vorzug vernünftiger Wesen ist, und sich auf

31) Diogenes Laert. VII. §. 124. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. ed. Heeren p. 198. παντα δε τον αγαθον και καλον ανδρα τελειον ειναι λεγουσιν, δια το μηδεμιας απολειπεσθαι αρετης. p. 206. Cicero Academic. Quaest. II. c. 20. Sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam, Zenoni assentiens, cavere ne capiatur, ne fallatur videre. Nihil enim ab ea cogitatione, quam habemus de gravitate sapientis, errore, levitate, temeritate disjunctius.

auf ihre Freiheit gründet, so ist auch die vollkommene Erkenntniß, welche allen Irrthum und Fehler ausschließt, eine auf Vernunft und Freiheit sich gründende Vollkommenheit. Sie ist die Vernunft selbst in ihrer Vollkommenheit, ihre vollkommene und unvollkommene Anwendung in dem Theoretischen, wie in dem Praktischen, ist das Werk der Freiheit. Nach dieser Ansicht begnügte sich Zeno, der noch nicht, wie Chrysipp, in die logischen Subtilitäten hineinging, in der Logik mit einer Darlegung der Gründe der menschlichen Erkenntniß, aus welcher theils die Möglichkeit der theoretischen Vollkommenheit des Weisen, oder einer vollkommenen Erkenntniß, theils die Möglichkeit der Vermeidung aller Irrthümer begreiflich wurde.

Zeno ging mit Aristoteles, dem er darin wahrscheinlich folgte, von einem und demselben Grundsatze aus, daß es keine reine Vernunftkenntnisse giebt, sondern alle Erkenntnisse ursprünglich auf Erfahrung beruhen. Die Vernunft ist die Seelenkraft, welche aller Erkenntniß die Form giebt, aber der Stoff der Erkenntniß muß ihr wo anders her gegeben seyn. Ungeachtet uns kein Schriftsteller die Gründe angegeben hat, welche den Stifter der Stoa bewogen, darin von den Philosophen abzuweichen, welchen er sonst folgt, so läßt sich doch leicht vermuthen, daß er darum diese Behauptung des Aristoteles annahm, um die Realität der Erkenntniß zu sichern, welche eben jetzt mehr, als sonst, von den Akademikern bestritten wurde. Ein anderer Grund lag wahrscheinlich darin, daß Zeno sich von dem Rationalismus des Plato nicht überzeugen konnte, und daher, so wie er keine übersinnlichen Wesen annahm, so auch keine reine Vernunfterkenntnisse gelten lassen konnte. Endlich mußte ihm vor allen daran gelegen seyn, die objective Realität der Erfahrungserkenntniß zu begründen, weil seine ganze Philosophie, vorzüglich auch der prakti-

praktische Theil, so sehr auch der Inhalt der letzten aus der Vernunft allein abgeleitet schien, doch zuletzt auf einem äußern Vernunftprincip beruhete, welches nur durch die Erfahrung erkannt werden konnte.

Zeno nahm also an, daß die Erfahrung die Grundlage aller Erkenntniß, und der Grundstoff sey, in welchem sich die Natur uns offenbare. Aus der Erfahrung bilden sich Begriffe, aus welchen die Seele die Grundsätze aller Wissenschaften, und die leitenden Principien zur Entdeckung der Wahrheit erhält. Die Art und Weise, wie alle Erkenntnisse aus der Sinnlichkeit abgeleitet werden, ist von der Aristotelischen nicht abweichend. Er läßt aus den sinnlichen Vorstellungen, vermöge des Gedächtnisses, immer allgemeinere Begriffe entstehen. [32])

Jede Vorstellung, welche durch Einwirkung von Objecten in der Seele entsteht, nannte Zeno *Φαντασια*. Dieses Wort bezeichnet aber auch das Vermögen, Vorstellungen durch Eindrücke zu empfangen; nach seiner Ansicht also das ursprüngliche Seelenvermögen. Denn die Seele ist ursprünglich als eine leere Tafel zu betrachten, mit der Empfänglichkeit zu Vorstellungen zu gelangen. [33]) Nach dieser Ansicht erklärte Zeno die Vorstellung (*Φαντασια*) überhaupt so: sie sey ein Eindruck in die Seele, oder was er wohl eigentlich sagen wollte, das Afficirtwerden der Seele durch einen Eindruck. [34]) So erklären es wenigstens einige seiner Nach-

32) Plutarch de physic. philosoph. decret. IV. c. 11.

33) Plutarch. ibid.

34) Sextus Empiric. advers. Mathematic.

Nachfolger, und andere Lehrsätze sprechen dafür. Sonst hätte er zum wenigsten nicht, wie alle Stoiker überhaupt, die sinnliche Vorstellung aus einer Einwirkung auf Sinnenwerkzeuge, und der Wahrnehmung der Vorstellungskraft der Seele erklären können. [35])

Unter diesem Vorstellen begriff nun Zeno nicht allein das Wahrnehmen äußerer Objecte durch die Sinne, sondern auch durch die Vernunft, oder das Denken, wie aus dem Begriff der Erkenntniß (φαντασια καταληπτικη) erhellt. Alles ursprüngliche Vorstellen, wodurch der Seele Objecte gegeben werden, ist nun nach diesem Begriffe mehr ein Leiden als eine Thätigkeit. Die Seele wird afficirt, und kommt dadurch zum Bewußtseyn des Objects. [36]) Nach diesem

tic. VII, §. 227. Φαντασια ουν εςι κατ' αυτους τυπωσις εν ψυχῃ, περι ἧς ευθυς και διεςησαν §. 230. αυτος (Chrysippus) ουν την τυπωσιν ειρησθαι ὑπο του Ζηνωνος ὑπενοει αντι της ἑτεροιωσεως. Diogenes Laert. VII, §. 45. Cicero Academ. Quaest. II. c. 6, 24. Plutarch. de phys. philos. decret. IV. c. 23. οἱ Στωικοι τα μεν παθη εν τοις πεπονθοσι τοποις, τας δ' αισθησεις εν τῳ ἡγεμονικῳ.

35) Diogen. Laert. VII 52. Nemesius de natura hum. c. 6.

36) Sextus Empiricus advers. Mathem. VII. §. 231. Οὑτω και το ἡγεμονικον ποικιλως φαντασιουμενον, αναλογον τι τουτῳ πεισεται. 237, 238, 239. ὡτως ὁταν λεγωμεν φασι, την φαντασιαν ἑτεροιωσιν ἡγεμονικου, συνεμφαινομεν το κατα πεισιν, αλλα μη το κατα ενεργειαν γινεσθαι την ἑτεροιωσιν.

sem Begrif mußte nun das Empfinden und Denken einartig von ihnen betrachtet werden. Zwar brauchen auch die folgenden Stoiker beide Ausdrücke; aber sie scheinen sich nicht sehr darum bemühet zu haben, beides durch hinreichende Unterscheidungsmerkmale von einander zu sondern. Das Empfinden sowohl als das Denken betrachten sie als Modificationen des obern Vorstellungsvermögens (το ἡγεμονικον), ohne zu sagen, worin sie unterschieden sind. Vielleicht machten sie einen Unterschied zwischen den Denkacten, den Urtheilen und Schlüssen, und dem daraus hervorgehenden Resultat, welches letzte sie als ein Leiden, ein Afficirtwerden, (z. B. das Ueberzeugtwerden), betrachten. [37])

Ueberhaupt ging die Tendenz des Zeno und seiner Nachfolger nicht sowohl auf die formelle als auf die materielle Beschaffenheit der Erkenntniß, welche Richtung sich aus dem oben angegebenem Gesichtspuncte erklären läßt. Vorzüglich war ihm daran gelegen, ein Kriterium aufzufinden, durch welches die wahren Vorstellungen von den falschen unterschieden werden konnten, weil darüber von jeher Streit unter den Philosophen gewesen war, und eben jetzt Arcesilaus anfing, die objective Wahrheit der Erkenntniß überhaupt zu bezweifeln. Zeno glaubte glücklich eines aufgefunden zu haben; aber er irrte, wenn er glaubte, alle Streitigkeiten dadurch beilegen zu können.

Wenn alle Vorstellungen durch Objecte gegeben werden, so müssen sie alle objective Realität haben, und es kann eigenlitch kein Streit über ihre Wahrheit entstehen. Allein da es Bilder der Einbildungskraft giebt, (die spätern Stoiker nennten diese Φαντασματα, zum Unterschiede von den objectiven Vorstellungen Φαντασια

37) Plutarch. de physic. philosoph. decretis IV, c. 4. 21.

σια [38]), welche Aehnlichkeit mit wirklichen Vorstellungen haben, da es endlich Vorstellungen von wirklichen Objecten geben kann, welche wegen eines Fehlers in dem Vorstellenden, nicht richtig aufgenommen werden, so giebt es falsche Vorstellungen, und es muß, wenn nicht alle Erkenntniß unmöglich seyn soll, Merkmale geben, um die wahren von den falschen zu unterscheiden. Daher erfoderte Zeno folgende Merkmale. Eine objective wahre Vorstellung muß 1) von einem wirklich vorhandenen Objecte herrühren; dadurch unterscheiden sich die Vorstellungen der Phantasie und der Verrückten. 2) Sie muß ihren Gegenstand nach seiner Natur darstellen; so sah Orestes seine Schwester Elektra, aber er hielt sie nicht für seine Schwester, sondern für eine der Furien. Er hatte also eine Vorstellung von einem wirklichen Gegenstande, aber nicht nach der Natur des Gegenstandes. 3) Alle eigenthümlichen Merkmale des Gegenstandes müssen in der Vorstellung, wie ein Siegelring in dem Wachs eingedrückt und abgebildet seyn. Eine Vorstellung nun, welche diese Merkmale hat, ist nicht nur wahr, sondern sie dienet auch zur Unterscheidung von allen andern Vorstellungen, welche nicht von demselben Gegenstande herrühren. Man erkennt also durch sie den Gegenstand. Zeno nannte sie daher φαντασια καταληπτικη. [39])

Die

38) Plutarch. de physic. philos. decret. IV. c. 12.

39) Sextus Empiric. advers. Mathematic. VII. §. 402 καταληπτικη δε εϛιν ἡ απο ὑπαρχοντος, και κατ' αυτο το ὑπαρχον εναπομεμαγμενη και εναπεσφραγισμενη, ὁποια ουκ αν γενοιτο απο μη ὑπαρχοντος.

Diese angegebenen Merkmale erschöpfen zwar die materialen Bedingungen der Wahrheit der Vorstellungen; aber sie sind so beschaffen, daß sie in der Anwendung ganz untauglich werden. Es müßte möglich seyn, die Vorstellung und den Gegenstand rein von einander zu trennen, wenn man durch Vergleichung beides entscheiden sollte, ob die Vorstellung den Gegenstand, wie er ist, dem vorstellenden Subject darstelle. Außerdem setzte diese Auflößung voraus, was eben der Gegenstand des Streites war. Daher gaben die Akademiker jene Merkmale zu, aber sie läugneten, daß dadurch etwas über die objective Realität der Vorstellungen ausgemacht werden könne. Der Streit der Dogmatiker und Skeptiker blieb und mußte unentschieden bleiben. [40])

Jede Erkenntniß betrachtet Zeno als eine Modification der Seele, welche durch die Einwirkung der Objecte nothwendig erfolgt. Aber sobald das Gemüth eine Erkenntniß empfängt, erkennet es dieselbe mit Beifall an. Dieser Beifall ist eine freye Handlung, welche zugerechnet werden kann, und nicht mehr unter die gleichgültigen Handlungen gehört. [41])

Aus

τος. Diogen. Laert. VII, §. 46. Cicero Academ. Quaest. II. c. 6. Cum enim ita negaret, quicquam esse, quod comprehendi posset, si illud esset, sicut Zeno definiret, tale visum, (iam enim hoc pro Φανταςια verbum satis hesterno sermone trivimus) visum igitur impressum, effictumque ex eo unde esset, quale esse non posset, ut ex eo, unde non esset, c. 24.

40) Cicero Acad. Quaestion II. c. 24.

41) Cicero Academ. Quaest. I. c. 11. Sed ad

Aus der Erkenntniß entstehet Wissenschaft, welche nichts anders ist, als eine feste, auf Gründe sich stützende Erkenntniß, so daß sie keine Gegengründe erschüttern können. [42]) Diese verschiedenen Grade des Vorstellens drückte Zeno sinnlich durch verschiedene Lagen der Hand aus. Das bloße Vorstellen bezeichnet er durch die flache Hand mit ausgestreckten Fingern; das Erkennen, durch das Zusammendrücken der Finger, (daher der Name καταληψις); den Beyfall durch ein stärkeres Zusammendrücken der Faust; das Wissen endlich durch das Andrücken der linken Hand an die geballte Faust. [43])

Das

ad haec, quae visa sunt et quasi accepta sensibus, assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Gellius Noct. Attic. XIX. c. 1. Visa animi, quas φαντασιας philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non voluntatis sunt, neque arbitraria; sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitanda. Probationes autem, quas συγκαταθεσεις vocant, quibus eadem visa noscuntur, ac diiudicantur, voluntariae sunt, fiuntque hominum arbitratu.

42) Cicero Academ. Quaest. I. c. 11. Quod autem erat sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, scientiam, sin aliter inscientiam nominabat, ex qua existeret etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis.

43) Cicero Academ. Quaest. II. c. 42.

Das Gegentheil des Wissens ist das Vorstellen ohne Gründe; aus diesem entspringt das Meynen, welches schwankend, veränderlich ist, und das Wahre wie das Falsche, das Ungekannte wie das Erkannte ohne Unterschied ergreift. [44]) Nichts ist daher dem Weisen und Tugendhaften mehr entgegen und widersprechend, als ein solches Meinen ohne Gründe, als Irrthümer und falsche Urtheile. Der Weise irret nie, weil er durch die Gesundheit seiner Seele theils nicht falsche Eindrücke empfängt, theils immer Meister seines Urtheils ist, nie etwas für wahr und gut erkennt, als was wirklich wahr und gut ist. Daher ist er auch frei von allen Leidenschaften, d. i. von den durch unrichtiges Fürwahrhalten, durch falsche Urtheile vom Guten und Bösen, welche ein Akt der Freiheit sind, entstandenen übermäßigen Begierden. [45])

Das Kriterium der Wahrheit ist demnach die gesunde Vernunft (ὀρθος λογος), oder mit andern Worten die unverdorbene Urtheilskraft. Diese gründet sich theils auf die richtige Erkenntniß der Objecte, theils auf die unverdorbene Natur der Seele. Aus jener, welche die Grundlage aller Wissenschaften ist, prägen sich der Seele Begriffe ein, welche eben deswegen, weil sie auf einem objectiv wahren Grunde beruhen, für alle Menschen wahr sind, und zusammengenommen das, was man gemeinen Menschenverstand nennt, ausmachen. [46]) Wenn Chrysipp sagte: das Kri-

44) Cicero Academic. Quaest. I. c. 11.

45) Cicero Academic. Quaestion. I. c. 10, 11.

46) Diogen. Laert. VII. §. 54. Αλλοι δε τινες των αρχαιοτερων Στωικων τον ὀρθον λογον κριτηριον

Kriterium der Wahrheit sey die Empfindung und der natürliche allgemeine Begriff (προληψιν) so scheint er eben das damit gesagt zu haben, was Zeno unter ορθος λογος verstand. [47])

Dieses sind die wenigen Sätze, von denen man mit Gewißheit sagen kann, daß sie dem Zeno angehören. Er suchte durch dieselben einen Dogmatismus zu begründen, der eben so wenig auf festen Gründen ruhet, als der anderer Philosophen, sich aber doch dadurch unterschied, daß er etwas beschränkter war. Er glaubte zwar nicht, daß die wahre Vorstellung alles darstelle, was an dem Gegenstande befindlich ist, aber doch alles, was sich an demselben vorstellen lasse, und zwar so, wie es an dem Objecte ist. [48]) Dieses ist nun freilich gar nicht bewie-

 sen;

ριον απολειπουσι. Cicero Academ. Quaest. I, c. 11. E quo sensibus etiam fidem tribuebat, quod, ut supra dixi, comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur: non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret, quodque eam natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur, e quibus non principia solum, sed latiores quaedam ad rationem inveniendam viae reperiuntur. Plutarch de physic. philos. decret. IV. c. 11. 21.

47) Diogen. Laert. VII. §. 54. ὁ δε Χρυσιππος — κριτηρια φησιν ειναι αισθησιν και προληψιν· εστι δ' ἡ προληψις εννοια φυσικη των καθολου.

48) Cicero Academicar. Quaest. I. c. 11. E

sen; aber wenn nicht Zeno selbst, so hatte doch Chrysipp diesen Dogmatismus zur Gründung seiner Moral nothwendig. [49])

Es leuchtet übrigens auch in diesen Bruchstücken die Rücksicht auf den Theil der Philosophie, welcher Zeno die Hauptangelegenheit war, hervor. Daher die Bestimmung der Grenzlinie zwischen dem Willkürlichen und Unwillkürlichen in den Erkenntnissen. Das Sittliche in den menschlichen Handlungen hängt von den Urtheilen über das Gute und Böse ab; ohne Freiheit ist aber keine Sittlichkeit denkbar; also müssen auch die Urtheile über das Gute und Böse, und überhaupt alle Urtheile, frei seyn. Es ist etwas Wahres darin, aber nur noch nicht bestimmt genug. Wenn er damit sagen wollte, die Erkenntniß der Wahrheit hängt von dem Gebrauch der Vernunft ab, inwiefern man redlich die Gründe aufsucht, und nur nach diesen urtheilet, und selbst dieser Gebrauch der Vernunft kann zugerechnet werden, so würde er vollkommen Recht haben. Auch die Behauptung, welche darin liegt, daß in dem Moralischen bloß allein die Vernunft die Wahrheit bestimmt, wogegen kein Erfahrungssatz etwas gelten kann, würde eines solchen Philosophen würdig seyn. Aber darum behaup-

E quo sensibus etiam fidem tribuebat quod — comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur: non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret.

49) Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1035. Ου γαρ εϛιν αλλως, ϰδε οικειοτερον επελθειν επι τον των αγαθων και κακων λογον, ϰδ' επι τ.ς αρετ.ς, ουδ' επ' ευδαιμονιαν, αλλ' η απο της κοινης Φυσεως και απο της του κοσμου διοικησεως.

haupten, daß alles Fürwahrhalten bloß von uns, das ist, von der Vernunft abhänge, würde nichts anders seyn, als das Gebiet, worin die Vernunft gesetzgebend ist, ganz verkennen. Auch streitet es mit andern Sätzen des Stifters der Stoa, nach welchen er annimmt, daß alle Erkenntniß, und zwar der größte Theil derselben, durch die Sinne der Seele gegeben wird; daß die wahren Vorstellungen durch die Objecte bestimmet sind, so daß die Seele nichts weiter kann, als sie, wie sie sich darstellen, anzunehmen. Wie kann da das Fürwahrhalten etwas Willkürliches seyn? Nur eine falsche Ansicht von dem Erkenntnißvermögen, daß er der Vernunft bald zu wenig bald zu viel beimißt, und eine unrichtige Anwendung des Satzes, daß das moralisch Böse auf Freiheit, also auf Urtheilen beruhe, daß daher die Leidenschaften selbst Urtheile, oder Wirkungen der Vernunft, nur einer verderbten, sind, konnte den Zeno zu diesen nicht ganz harmonischen Sätzen führen, welche auch die folgenden Stoiker nicht von allen Widersprüchen zu befreyen im Stande waren.

Zeno nehmlich unterschied nicht, wie andere Philosophen, Sinnlichkeit und Vernunft, sondern betrachtete beide als Functionen einer und derselben Grundkraft (ηγεμονικον), die sich auf verschiedene Art äußern. Das Empfinden und Wahrnehmen durch die Sinne, das Urtheilen und Fürwahrhalten, so wie das Begehren und Wollen alles dieses ist Wirkung des Denkvermögens. Es empfängt die Vorstellungen von außen, und ist in so fern leidend; es urtheilet durch die empfangenen Vorstellungen und ist in so fern thätig. [50]) Diese Vorstellungs-

50) Plutarch de physic. philos. decret. IV. c. 21. Οἱ Στωικοι φασιν, ειναι της ψυχης ανωτατον μερος το ἡγεμονικον το ποιουν τας φαντα-

lungsart, welche allen Stoikern gemein ist, war bei der mangelhaften Erörterung des Vorstellungsvermögens, der verschiedenen Arten des Vorstellens und ihrer gemeinsamen und unterscheidenden Merkmale eben so verzeihlich, als nachtheilig auf das Ganze des Systems. Sonderbar, daß keiner der Nachfolger, unter denen so scharfsinnige Denker waren, darauf dachte, nach dem Beispiele einiger frühern Philosophen, tiefer in die Natur des Erkenntnißvermögens einzudringen, oder auch nur das Empfinden von dem Denken schärfer zu unterscheiden. Allein ihre Ansicht führte sie nicht darauf, und sie entfernten sich also auch nicht von dem, was der Stifter der Stoa behauptet hatte.

Zweites Kapitel.

Physik des Zeno.

Es ist nur das Metaphysische, was uns in diesem Theile interessirt, darum interessirt, weil es von Zeno zur Grundlage seiner strengen, in vielen Stücken vortreflichen Moral gemacht wurde. Auch hier gieng er seinen eignen Weg. Viele Denker vor ihm hatten den Versuch gemacht, den Grund der Pflicht in dem Menschen selbst aufzusuchen, und das religiöse Gefühl, den Glauben an ein übersinnliches, heiliges Wesen, nahmen sie nur zu Hülfe, um den Vorschriften der Vernunft mehr Gewicht zu geben. Da aber diese Deduction nur erst eingeleitet, bei weitem nicht vollendet war, und daher sich auch bei Gutgesinnten immer noch Zweifel über die

Ver-

τασιας· και τας συγκαταθεσεις και αισθησεις και ὁρμας· και τουτο λογισμον καλουσιν. c. 4.

Verbindlichkeit des Vernunftgesetzes erheben mußten, so läßt es sich denken, wie ein Philosoph, der die Moral zu seinem Hauptgegenstande gemacht hatte, auf den Gedanken kam, die Gültigkeit desselben dadurch einleuchtender zu machen, wenn er bewies, daß es nicht das Gesetz der eignen Vernunft sey, welches der Mensch befolge, sondern das Gesetz der Gottheit und des Universums. [51])

Eine andere Rücksicht, welche den Zeno leitete, war diese: Alles hypothetisch Angenommene zu verweisen; die Natur nicht aus hyperphysischen Gründen zu erklären, und daher nichts Uebersinnliches anzunehmen, dessen Realität nur vorausgesetzt nicht bewiesen werden kann. Er schloß so: dasjenige, wodurch etwas Reales erklärt werden soll, muß selbst etwas Reales seyn. Nun kennen wir aber nichts Reales, das eine Substanz und Causalität hat, außer den Körpern. Also taugt nur das Körperliche, Materielle zur Erklärung des Realen. Gott und Seele sind daher nicht, wie Plato und Xenokrates behauptet, geistige unmaterielle, sondern materielle Wesen. [52])

51) Plutarch. de Stoicorum repugnant. p. 1035.

52) Cicero Academicar. Quest. I. c. 11. Discrepabat etiam ab iisdem, quod nullo modo arbitrabatur, quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis, cuius generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dixerunt; nec vero, aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur, posse esse non corpus.

Auf die Art kam er in seiner Naturlehre auf Materialismus, er, der in seiner Moral alles auf reine Geistigkeit bauete. Das Angeführte, und seine Ansicht von dem Erkenntnißvermögen klären hinlänglich seinen Ideengang auf. Sowohl der Materialismus, als der Wahn einer reinen speculativen Vernunfterkentniß beruhet auf einem und demselben Fehler, dem Mangel richtiger Einsicht in die Grenzen des Erkenntniß, und in den Gebrauch der Vernunftprincipien in dem Theoretischen und Praktischen. Das, was nur zur Leitung des Verstandesgebrauchs dienen sollte, war durch die Art, wie es von den Metaphysikern als Erkenntnißprincip gebraucht worden, um allen Credit gekommen, und nun versuchte man auf dem Wege der Erfahrung weiter zu kommen, und den Ideen nach der Erkenntniß des Wirklichen einen Inhalt zu geben.

Indessen darf man doch nicht annehmen, daß Zeno hiermit einen groben Materialismus habe begründen wollen. Schon der Unterschied, den die folgenden Stoiker zwischen einem dichten Körper (στερεον) und einem nicht dichten machen, so wie die Subsumtion so mancherley Dinge unter den Begriff Körper, welche man nach dem gemeinen Sprachgebrauch nicht darunter rechnet, [53]) muß es schon wahrscheinlich machen, daß sie mit dem Worte Körper einen andern Begriff verbanden. Vielleicht wollten sie damit nichts anders als das Reale bezeichnen, dem sie nach einer dunkeln Ahndung die Materie als Schema unterlegten. Daher scheint auch Zeno die ursprüngliche Materie überhaupt für

53) Diogenes Laert. VII. §. 135. Σωμα δ' εστι (φησιν Απολλοδωρος εν τη Φυσικη) το τριχη διαστατον, εις μηκος, εις πλατος, εις βαθος· τουτο δε και στερεον σωμα καλειται.

für den Grund der Wirklichkeit und Substantialität gehalten zu haben. [54])

In dieser letzten Rücksicht fand nun Zeno unter den ältern kosmologischen Systemen keines, welches diesem Grundsatze, und zugleich seinen Ansichten von der moralischen Natur des Menschen mehr zu entsprechen schien, als das Heraklitische. Er nahm daher die Grundsätze desselben in sein System auf. [55 a]) Es stimmte jedoch wenn man es genauer erwog, mit seinem Moralsystem so wenig, daß vielmehr bedeutende Widersprüche sich entdecken. Aber diese blieben, wie uns dünkt, dem Stifter der Stoa schon darum verborgen, weil er ein fremdes System annahm, das bloß nach dem ersten Scheine zu seinen übrigen Ueberzeugungen paßte. Seine Nachfolger wurden durch die Einwürfe der Gegner zuerst aufmerksam darauf gemacht, allein in ihrem Eifer für das System, dessen schöne Seite sie einmal gewonnen hatte, strengten sie ihren Scharfsinn bei den Sätzen am meisten an, welche den mehresten Widerspruch gefunden hatten. Und so kam es, daß dieser Theil der stoischen Philosophie, der am wenigsten haltbar war, am meisten durch fortgesetzte Speculationen erweitert wurde. [55 b])

54) Diogenes Laert. VII. §. 150. Ουσιαν δε Φασι των οντων ἁπαντων την πρωτην ὑλην. Stobaeus Ecl. Eth. P. II. p. 90. Ταυτ' ειναι Φησι Ζηνων, ὁσα ουσιας μετεχει.

55 a) Cicero de natura deorum III. c. 14. Sed omnia vestri, Balbe, solent ad igneam vim referre. Heraclitum, ut opinor, sequentes.

55 b) Cicero de Natura Deor. II. c. 13. Cum autem, ut Zeno solebat, brevius, angustiusque con-

Die wenigen Sätze, welche man für Zenonische halten kann, sind folgende:

Alles Wirkliche hat zwei Principe, von denen das eine leidend, das andere thätig ist. Jenes ist die Materie, dieses Gott. [56])

Die ursprüngliche Materie aller Dinge, wodurch jedes Ding etwas Wirkliches ist, ist ewig und der Quantität nach unveränderlich. Einzelne Theile derselben werden getrennt, getheilt, in einander gemischt, aber die ursprüngliche Materie wird weder kleiner noch größer. [57])

Diese ursprüngliche Materie wurde durch das thätige Princip, welches die bildende oder organi-

concluduntur: tum apertiora sunt ad reprehendendum.

56) Diogen. Laert. VII. §. 134. Δοκει δ' αυτοις αρχας ειναι των ὁλων δυο, το ποιουν και το πασχον· το μεν ουν πασχον ειναι την αποιον ουσιαν την ὑλην, το δε ποιουν τον εν αυτῃ λογον τον θεον. — τιθησι δε το δογμα τουτο Ζηνων μεν εν τῳ περι ουσιας —

57) Diogenes Laert. VII. §. 150. Ουσιαν δε φασι των οντων ἁπαντων την πρωτην ὑλην, ὡς και Χρυσιππος εν τῃ πρωτῃ των Φυσικων και Ζηνων· ὑλη δε εστιν εξ ἡς ὁτιδηποτουν γινεται· καλειται δε διχως ουσια τε και ὑλη, ἡτε των παντων, και ἡ των επι μερους· ἡ μεν ουν των ὁλων, ουτε πλειων ουτε ελαττων γινεται· ἡ δε των επι μερους, και πλειων και ελαττων. Stobaeus Eclog. phys. Vol. I. p. 322.

ganisirende Kraft der Welt ist, auf folgende Art gebildet. Zuerst wurden die vier Elemente geformt. Die ganze substanzielle Masse wurde nehmlich aus dem ersten Zustande der Auflösung durch das Feuer, vermöge der Luft, in einen wässerigten Zustand versetzt, das Gröbere daraus zur Erde verdichtet, und das Feinere zur Luft verflüchtiget, woraus sich durch noch mehrerer Verfeinerung Feuer schied. Das Feuer, als das wirkende Princip, brachte diese Veränderung hervor, indem sie die ganze Masse durchdrang, und sich ihr mittheilte. Daher findet sich in jedem Elemente etwas von der bildenden Kraft, vorzüglich in dem Feuchten, welches dadurch zur Bildung der zusammengesetzten Wesen tüchtig gemacht wurde. [58])

Daß

58) Diogen. Laert. VII. §. 142. Γινεσθαι δε τον κοσμον, όταν εκ πυρος ἡ ουσια τραπη δι' αερος εις ὑγροτητα, ειτα το παχυμερες αυτου συσταν αποτελεσθη γη, το δε λεπτομερες εξαερωθη, και τουτ' επιπλεον λεπτυνθεν πυρ απογεννηση· ειτα κατα μιξιν εκ τουτων φυτα τε και ζωα και τα αλλα γενη. περι δη ουν της γενησεως και της φθορας τε κοσμου φησι Ζηνων μεν εν τω περι ολου — §. 136. Κατ' αρχας μεν ουν καθ' αὑτον οντα (τον θεον) τρεπειν την πασαν ουσιαν δι' αερος εις ὑδωρ· και ὡσπερ εν τη γονη το σπερμα περιεχεται, ούτω και τουτον σπερματικον λογον οντα του κοσμου, τοιονδε ὑπολιπεσθαι εν τω ὑγρω, ενεργον αυτω ποιουντα την ὑλην προς την των ἑξης γενεσιν· ειτα απογενναν πρωτον τα τεσσαρα στοιχεια, πυρ, ὑδωρ, αερα, γην. Die erstere Stelle findet sich auch beim Stobaeus Eclogae physt. Vol. I. p. 320. In der zweiten herrscht viel Verworrenheit, ohne eine Spur von Verdorbenheit an

Daß sich Zeno die Materie als eine todte Masse vorstellte, ist hieraus einleuchtend. Alle Kraft und Leben kommt in der Materie aus dem Feuer, dem wirkenden Princip, und alle Elemente, alle Theile der Natur, in so fern sie etwas wirken, haben diese Eigenschaft erst durch die Einwirkung und Vereinigung jenes Urprincips bekommen.[59] Wie er sich übrigens die erste Materie gedacht habe, ob ohne alle Verschiedenheit, und bloß als etwas Räumliches, oder zwar nicht ohne Verschiedenheit, doch nicht die elementarische (da er doch das Gröbere und Feinere unterscheidet), läßt sich bei dem Mangel bestimmterer Nachrichten nicht ganz mit Sicherheit entscheiden. Vielleicht dachte sich Zeno die Materie wie Plato, daß sie aus verschiedenen Theilen bestand, denen aber der bestimmte feste Charakter noch fehlte, welcher zu einem Elemente erforderlich ist.

Dies war die Vorstellungsart des Posidonius.[60] Auch läßt sich die Erklärung, welche Chrysipp gab, noch damit vereinigen. Nach diesem ist das Feu-

er

an die Hand zu geben, also wahrscheinlich durch die Schuld des Compilators; denn ist es nicht ungereimt, daß sich aus der feurigen Masse, durch Hülfe des thätigen Princips, Luft, Wasser, Erde absondern, und dann erst die Elemente sich bilden.

59) Plutarch. de Stoicor. Repugnant. p. 1054. Καιτοι πανταχου την ὑλην αργον εξ ἑαυτης και ακινητον ὑποκεισθαι ταις ποιοτησιν αποφαινουσι.

60) Stobaeus Eclog. Physic. V. I. p. 324. Εφησε δε ὁ Ποσειδωνιος την των ὁλων ουσιαν και ὑλην αποιον και αμορφον ειναι, καθ᾽ ὁσον ουδεν αποτεταγμενον ιδιον εχει σχημα ουδε ποιοτητα κατ᾽ αυτην.

er das Grundelement, weil alle Materie ursprünglich in einem feurigen Zustande war, aus diesem die übrigen Stoffe entwickelt, und zuletzt wieder in Feuer aufgelöset werden. [61]) Man siehet daraus auch, daß Zeno mit seinen Nachfolgern das Elementarfeuer von dem thätigen Princip, dessen Wesen sie ebenfalls für Feuer erklären, unterscheiden mußte.

Das zweite Princip ist Gott. Die Vorstellungsart des **Zeno** von Gott wird auch durch die obige Bemerkung verdeutlichet, daß Zeno sich vor allem hütete, einem bloßen Begriffe Realität zu geben, die sich nicht erweisen ließ. Daher konnte er nicht, wie Plato, die Gottheit für ein immaterielles Wesen halten; es mußte in näherer Beziehung mit der Materie stehen, aber doch auch als das thätige Princip ihr entgegengesetzt seyn. Es blieb daher nichts übrig als die Materie zu dem Substrat der Gottheit zu machen, in dem und durch welches sie ihre Substantialität und ihre Thätigkeit äußerte. Auf der andern Seite wollte er aber auch dem Epikureischen Systeme, und dem blinden Zufalle, welches dieses einführte, entgegen arbeiten. **Die Gottheit mußte also ein Vernunftwesen, das nach Vernunftgesetzen und Vernunftzwecken handelte; die Welt aber ein harmonisches in sich zusam-**

61) Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 312. Το δε πυρ κατ' εξοχην στοιχειον λεγεσθαι δια το εξ αυτου πρωτου τα λοιπα συνιστασθαι κατα μεταβολην, και εις αυτο εσχατον παντα χεομενα διαλυεσθαι· τουτο δε μη επιδεχεσθαι την εις αλλα χυσιν και αναλυσιν· συνιστασθαι δε εξ αυτου τα λοιπα. και χεομενα εις τουτο εσχατον τελευται, παρ' ὁ και στοιχειον λεγεσθαι ὁ πρωτον ἑστηκεν οὑτως, ὡστε συστασιν διδοναι απ' αυτου, και απο των λοιπων χυσιν και διαλυσιν δεχεσθαι εις αυτο.

sammenhangendes zweckmäßiges Ganze, zugleich das Product und der Sitz der Gotheit seyn. Daher die Art von Pantheismus, daher der identische Gebrauch von Gott, Natur, Schicksal, daher die Schwierigkeiten, in welche sie sich verwickelten, wenn sie die Vorsehung und die Freiheit des Menschen mit einander vereinigen wollten.

Für das Daseyn Gottes stellt Zeno mehrere Gründe auf, welche sich meistentheils auf die Identität der Welt und Gott gründen, und unter die schwächsten gehören, welche je der menschliche Verstand ausgesonnen hat. Von der Art sind folgende Argumentationen: Das Vernünftige, Beseelte und Lebendige ist besser, als das Unvernünftige, Unbeseelte und Leblose. Nichts ist aber vollkommener, als die Welt: Also ist die Welt mit Vernunft, mit Seele und Leben begabt. [62]) Dasjenige, was den Keim vernünftiger Wesen aus sich entwickelt, muß selbst Vernunft besitzen. Die Welt enthält den Entstehungsgrund vernünftiger Wesen; also muß sie selbst Vernunft besitzen. Daß vernünftige Wesen in der Welt sind, und in ihr entstehen, ist eine unbezweifelte Thatsache. Sie kommen regelmäßig zur Wirklichkeit, nicht so wie der Mensch seines Gleichen in der Hitze der Leidenschaft erzeugt. Ihre Erzeugung muß daher in dem Wesen der Welt gegründet, sie kann kein zufälliger Erfolg seyn. Enthält sie nun aber wesentlich den Grund vernünftiger Wesen in sich, so ist sie nicht allein selbst, als Ganzes, vernünftig, sondern sie theilt auch diese Kraft allen einzelnen Theilen mit, so wie in der Grundkraft der Seele alle Bewegungen und Vermögen einzelner Thei-

62) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. IX. §. 104. Και παλιν ὁ Ζηνων φησιν, ει το λογικον του μη λογικου κρειττον εστιν, ουδεν δε γε κοσμου

Theile ihren Grund haben, und von ihr ausgehen. [63]) Ein anderer Beweis lautete so: Es ist der Vernunft höchst angemessen, daß die Götter verehrt werden; sie müssen also auch existiren. Denn es wäre der Vernunft zuwider, ein Wesen, das nicht existiret, zu verehren. [64])

Dies

μου κρειττον εςι· λογικον αρα ὁ κοσμος. Cicero de natura deor. II. c 8.

63) Sextus Empiric. adverf. Mathematic. IX. §. 101. Ζηνων δε ὁ Κιττιευς — ουτωσι συνερωτα· το προϊεμενον σπερμα λογικου, και αυτο λογικον εςιν· ὁ δε κοσμος προιεται σπερμα λογικου, λογικον αρα εςιν ὁ κοσμος, ῳ συνεισαγεται και ἡ τουτου ὑπαρξις. Και εςιν ἡ της συνερωτησεως πιθανοτης προυπτος· πασης γαρ φυσεως και ψυχης ἡ καταρχη της κινησεως γινεσθαι δοκει απο ἡγεμονικου, και πασαι αἱ επι τα μερη του ὁλου εξαποςελλομεναι δυναμεις, ὡς απο τινος πηγης του ἡγεμονικου εξαποςελλονται· ὡςε πασαν δυναμιν την περι το μερος ουσαν, και περι το ὁλον ειναι, δια το απο του εν αυτῳ ἡγεμονικου διαδιδοσθαι, ὁθεν, οἱον εςι το μερος τη δυναμει, τοιουτον πολυ προτερον εςι το ὁλον. Και δια τουτο ει προιεται λογικου ζωου σπερμα ὁ κοσμος ουχ ὡς τον ανθρωπον κατα αποβρασμον, αλλα καθο περιεχει σπερματα λογικων ζωων, περιεχει το παν. — ὁ δε γε κοσμος περιεχει σπερματος λογους λογικων ζωων· λογικος αρα εςιν ὁ κοσμος. Cicero de natura deor. II. c. 8.

64) Sextus Empiric. adverf. Mathematic. IX. §. 133. Ζηνων δε και τοιουτον ηρωτα λογον· τους θεους ευλογως αν τις τιμῳη· εισιν αρα

θεοι·

Diese Beweise, deren Schwäche schon von den Akademikern aufgedeckt wurde, machen es einleuchtend, daß Zeno unter Gott nichts anders als die Grundkraft der Welt verstehet. Er verfähret nach dem Gesetz der Sparsamkeit, so wenig als möglich Grundkräfte anzunehmen, und dadurch nach der höchsten Einheit zu streben. Es ist ihm zu verzeihen, daß er dieses formale Gesetz des Vernunftgebrauchs objective nimmt, und eine Idee, der man sich nur annähern kann, als ein Erkenntnißprincip gebraucht. Ausserdem aber begehet er den Fehler, daß er aus dieser Grundkraft Erscheinungen ableitet, die einander ganz entgegen gesetzt sind, und sich nicht aus einem Princip erklären lassen. Alle Bewegung in der Welt, das Entstehen unorganischer und organischer Körper, und ihr Wachsthum, die Erzeugung und Fortpflanzung der Thiere, alles Empfinden und Denken, Begehren und Wollen, kurz alle Erscheinungen in der leblosen und beseelten Natur sollen aus einer einzigen Quelle, aus einer Grundkraft, welche alles in allem wirket, entspringen. Das Gezwungene, Erschlichene und Unhaltbare entdeckt sich sogleich durch die Reflexion, daß aus dieser Grundkraft sich auch nicht ein einziges Phänomen der Natur, geschweige denn so mannichfaltige von entgegengesetzter Art, erklären lassen. Nicht genug, daß diese Hypothese sich eine Erkenntniß von der innern Natur des denkenden Wesens anmaaßt, die alle Grenzen des Erkennens überschreitet, und daher auch nicht bloß unerwiesene, sondern auch unerweisliche und grundlose Hypothese ist, so verräth sich ihre Schwäche schon dadurch, daß sie die Grundkraft zwar für Feuer, aber nicht das gemeine, elementarische, sondern ein feineres ätherisches erklärt, und daher auf dem Wege ist, wieder in das Uebersinnliche

che

θεοι — τους δε μη πεφυκοτας ειναι, ουκ αν τις ευλογως τιμῳη.

che auszuschweifen, dem sie doch ausweichen wollte. Noch weit bedeutender aber sind die Widersprüche und Inconsequenzen, welche diese Vorstellungsart vorzüglich im Verhältniß zur Moral hervorbrachte, — Folgerungen, welche Zeno wahrscheinlich nicht ahndete, sondern erst durch den Scharfsinn der Gegner entdeckt wurden. Dieses metaphysische System des Zeno begreift nun folgende Sätze:

Gott ist ein lebendes, vernünftiges, ewiges und seliges Wesen, von allem Bösen befreiet, das die Welt bildet und regieret, und alles durchdringet. [65]) Dieses ist der allgemeine Begriff, den alle Stoiker annehmen. Wir können ihn daher auch dem Zeno zuschreiben, ob er gleich alle diese Merkmale mehr in dem Begriffe der Natur zusammenfaßte. [66]) Er setzt nur ein anderes Wort; Gott und Natur sind eins. Die Natur, sagte er, ist ein künstlerisches Feuer, welches nach

65) Diogenes Laërt. VII. §. 147. *Θεον δε ειναι ζωον αθανατον, λογικον, τελειον η νοερον εν ευδαιμονια, κακου παντος ανεπιδεκτον, προνοητικον κοσμου τε και των εν κοσμω· μη ειναι μεντοι ανθρωπομορφον. ειναι δε τον μεν, δημιουργον των όλων και ώσπερ πατερα παντων, κοινως δε και το μερος αυτου το διηκον δια παντων* — Plutarch. de physic. philosoph. decretis I, c. 7. Stobaeus Eclog. physic. Vol. I. p. 64.

66) Cicero de natura deor. II. c. 22. Academic. Quaest. I, c. 11. Statuebat enim ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret et mentem et sensus.

nach Gesetzen alles erzeugt. Was Menschenhände durch Kunst hervorbringen, das macht die Natur noch weit kunstreicher. Die ganze Natur ist nun kunstreich, in so fern sie gewisse Gesetze befolgt. Die Natur der Welt aber, als Inbegriff aller Wesen, ist nicht nur kunstreich, sondern die Künstlerin selbst, welche alles Gute in der Welt schafft und erhält. [67]) Man siehet, Zeno machte einen Unterschied zwischen der natura naturans und naturata, um uns eines Kunstworts der Scholastiker zu bedienen, und die erste ist die Gottheit selbst.

Das Wesen der Gottheit bestehet aus Feuer. [68]) Diese Vorstellungsart beruhet auf denselben einseitigen Gründen, als bei dem Heraklit schon bemerkt

67) Cicero de natura deor. II. c. 22. Zeno igitur ita naturam definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via (πυρ τεχνικον, ὁδῳ βαδιζον επι γενεσει κοσμου, εμπεριειληφος παντας τους σπερματικους λογους καθ' οὓς ἑκαςα καθ' ειμαρμενην γινεται Plutarch l. c. Diogen. Laert. VII. §. 156.) — Atque haec quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et sectam, quam sequatur. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coercet et continet, natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium.

68) Cicero an den angeführten Stellen. Plutarch. de physic. philos. decret. I. c. 7. Stobaeus Eclog. phys. Vol. I. p. 64. Diogenes Laert. VII. §. 156.

merkt worden. Nur hatte Zeno, wie wir aus dem Räsonnement seines Schülers, des Cleanth, schließen können [69]), noch mehr Aufmerksamkeit auf die organische Natur gewendet. Die Wärme schien ihm in der Natur verbreitet, und das allgemeine belebende Princip zu seyn; von der Wärme schien das Wachsthum der Pflanzen und die Lebensthätigkeit der Thiere abzuhangen. Das organische Leben ist die äußere Bedingung des animalischen, des Empfindens, Denkens, Wollens. Ohne weitere Reflexion schloß nun Zeno, die Wärme, oder die Ursache derselben, das Feuer, sey einzige Bedingung alles Lebens, die Lebenskraft des Weltalls. Daß aber das Feuer, als Materie, die bloß leidend ist, nicht nur die einzige wirkende Kraft der Welt, sondern auch das Princip sey, von welchem alles Leben, Empfinden, Denken und Wollen, herfließe, konnte ihm gewiß nicht einfallen, ohne in den gröbsten Widerspruch zu fallen. Die Natur war ihm ein künstliches, das ist, ein nach vernünftigen Gesetzen wirkendes Wesen, und das Princip der Natur die Vernunft als die Quelle aller Gesetze. Also kein gemeines, sondern ein reines ätherisches Feuer, welches die Stoiker auch πνευμα nannten. [70]) Es ist gar nicht schwer einzusehen, daß dieses künst-

69) Cicero de natura deorum. II. c. 9. Ex quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. III. c. 14. Vos autem ita dicitis, omnem vim esse ignem; itaque et animantes, cum calor defecerit, tum interire: et in omni natura rerum id vivere, id vigere, quod caleat.

70) Cicero de natura deorum I. c. 14. Atque hic idem alio loco aethera deum dicit, aliis autem libris rationem quandam per omnem natu-

künstliche Feuer (ein Kunstproduct der Vernunft), eine bloße Idee ist, die aber Zeno versinnlichte und hypostasirte, weil er kein immaterielles Wesen annehmen wollte.

Diese Urkraft muß daher ein substantielles Substrat (ουσια) haben; dieses ist, nach dem Zeno, die ganze Welt und der Himmel. 71) Sie subsistirt in der Welt, und die Welt subsistirt durch sie.

Sie

turam rerum pertinentem, vi divina esse affectam putat. Acad. Quaestion. II. c. 41. Plutarch de physic. philosoph. decret. I. c. 7. Οἱ ϛωικοι κοινοτερον θεον αποφαινονται πυρ τεχνικον, ὁδῳ βαδιζον επι γενεσει κοσμου, εμπεριειληφος παντας τους σπερματικους λογους, καθ' οὓς ἑκαϛα καθ' ειμαρμενην γινεται· και πνευμα μεν διηκον δι' ὁλου του κοσμου. Man vergleiche die 63) angeführte Stelle des Sextus, und was Chrysipp bey Stobaeus Ecl. phys. Vol. I, p. 312. über die Elemente, nach dem Sinne seines Lehrers sagt, wo das Feuer, bei aller Auszeichnung von den übrigen Elementen, immer nur ein Element, doch aber das Urelement von allen bleibt. Diogen. Laert. VII. §. 139. Eine entscheidende Stelle findet man in Stobaei Ecl. phys. Vol. 1. p. 538. δυο γαρ γενη πυρος· το μεν ατεχνον και μεταβαλλον εις ἑαυτο την τροφην· το δε τεχνικον, αυξητικον τε και τηρητικον, οἱον εν τοις φυτοις εϛι και ζωοις· ὁ δη φυσις εϛι και ψυχη.

71) Diogenes Laert. VII. §. 148. Ουσιαν δε θεου Ζηνων μεν φησι τον ὁλον κοσμον και τον ουρανον.

Sie durchdringt daher alle Materie in ätherischer Form auf verschiedene Weise, und theilt ihr daher selbst eine organisirende Kraft mit. 72)

Die Urkraft muß ein lebendes und vernünftiges Wesen seyn, weil von ihr alles Leben, das Daseyn und die Thätigkeit vernünftiger Wesen abhängt.

Dieses beweiset Zeno durch den Schluß von den Theilen auf das Ganze. Es giebt lebende und vernünftige Wesen in der Welt; sie entstehen in der Welt, also muß der Grund derselben in der Grundkraft der Welt enthalten seyn; und wenn es lebende und vernünftige Wesen in der Welt giebt, so muß auch die Grundkraft ein lebendes nnd vernünftiges Wesen seyn. 73) Die Vergleichung, welche Zeno in dieser Stelle zwischen den verschiedenen Aeußerungen des Lebens im Menschen und der Grundkraft der Seele, aus welcher sie alle herfließen, und zwischen den Erscheinungen in der Natur und ihre

72) Diogenes Laert. VII. §. 134. Το δε ποιουν, τον εν αυτῃ (ὑλῃ) λογον τον Θεον· τουτον γαρ οντα αϊδιον δια πασης αυτης δημιουργειν ἑκαστα. §. 136. Κατ' αρχας μεν ουν καθ' αυτον οντα (τον Θεον) τρεπειν την πασαν ουσιαν δι' αερος εις ὑδωρ· και ὡσπερ εν τῃ γονῃ το σπερμα περιεχεται, ὁυτω και τουτον σπερματικον λογον οντα του κοσμου τοιονδε ὑπολιπεσθαι εν τῳ ὑγρῳ, ενεργον αυτῳ ποιουντα την ὑλην προς την των ἑξης γενεσιν.

73) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. IX. §. 101. Man sehe oben Note 63.) Diogen. Laert. VII. §. 134. Το δε ποιουν, τον εν αυτῃ λογον τον Θεον.

ihrer Grundkraft anstellt, verbreitet über die Entstehung dieses Begriffs hinlängliches Licht. Auch ist diese Vergleichung noch weiter durchgeführt worden, so daß die Welt als ein großes mit Leben begabtes Ganze vorgestellt wird, zu welcher sich die Gottheit wie die Seele zu dem thierischen Körper verhält. [73 b]) Daß Zeno übrigens die Gottheit als ein lebendiges Wesen (ζῶον), sich gedacht habe, kann zwar mit keinem ausdrücklichen Zeugniß bewiesen werden; aber es liegt in seiner ganzen Vorstellungsart, und kann auch mittelbar daraus gefolgert werden, daß sein Schüler Aristo, der in der Logik und Physiologie des Zeno viel Anstößiges fand, unter andern auch den Satz bezweifelte, daß Gott ein lebendes Wesen sey. [74])

Die Urkraft enthält den Grund und die Gesetze aller Begebenheiten in der Welt, oder sie ist das Naturgesetz der Welt selbst, nach welchem in der Natur alles entsteht, und sich verändert. [75])

Die-

73 b) Auf eben diese Art dachte sich Chrysipp das Verhältniß der Gottheit zu dem Weltall. Plutarch. advers. Stoic. p. 1077.

74) Cicero de natura deor. I. c. 14. Cuius discipuli Aristonis non minus magno in errore sententia est: qui neque formam dei intelligi posse censeat, neque in diis sensum esse dicat, dubitetque omnino, deus animans nec ne sit.

75) Sextus Empiric. advers. Mathematic. IX. §. 101. Cicero de natura deor. I. c. 14. Zeno autem naturalem legem, divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem, pro-

Dieses folgt schon daraus, weil die Gottheit das einzige thätige Princip in der Welt ist, und wenn es auch noch andere wirkende Wesen giebt, so sind sie es doch erst durch die alles durchdringende Wirksamkeit der Urkraft. Diese ist aber auch das höchste und vollkommenste Vernunftwesen. So wie nun die Vernunft in dem Menschen das Gesetz vorschreibt, einig mit sich selbst zu seyn, nach unveränderlichen Regeln zu handeln; so kann die Gottheit, als die vollkommenste Vernunft, nicht anders als nach einem und demselben unveränderlichen Gesetze handeln. Die Vernunft ist sich als das Vollkommenste, was sich denken läßt, selbst Gesetz, und die Vernunft ist das unveränderliche Gesetz für alles, was in der Welt geschieht. Hierauf gründet sich die Lehre von dem Fatum, von der Nothwendigkeit und Causalverbindung aller Begebenheiten in der Welt, wodurch aller Zufall ausgeschlossen ist. Das Fatum ist die bestimmte Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt, daß nichts in der Welt isolirt, alles durch Ursachen bestimmt ist. Dieses Fatum ist aber keine blinde Nothwendigkeit. Denn die letzte Ursache, von welcher alles abhängt, ist die höchste Vernunft.

Hier kommt auch der Begriff von den λογοις σπερματικοις vor, welchen alle Stoiker beibehalten

probibentemque contraria. **Diogenes Laert.** ἑν τε ειναι θεον και νȣν κ\ι εἱμαρμενην και Δια. **Stobaeus Eclog. physic.** Vol. I. p. 178. Ζηνων ὁ Στωικος εν τῳ περι Φυσεως. (την εἱμαρμενην) δυναμιν κινητικην της ὑλης κατα ταυτα και ὡσαυτως ἡντινα μη διαφερον προνοιαν και Φυσιν καλειν. **Diogenes Laert.** VII. §. 148. Εςι δε Φυσις ἑξις εξ αυτης κινȣμενη κατα σπερματικȣς λογȣς, αποτελουσα τε και συνεχȣσα τα εξ αυτης εν ὡρισμενοις χρονοις. §. 156.

ten haben. Nach Zenos Ansicht und Sprachgebrauch können diese Worte nichts anders bedeuten als Gesetze der Bildung und Erzeugung der Dinge; das Regelmäßige und Geordnete in dem Naturlaufe, welches von der weltordnenden Vernunft herrührt. [76]) *Λογος* bedeutet immer die Vernunft, oder ein Product der Vernunft, also auch was nach einer bestimmten Regel erfolgt, oder diese voraussetzt. In dieser Bedeutung kommen in der Aufzählung der Vermögen der Seele *λογοι σπερματικοι*, das ist, die Zeugekraft vor. [77]) Das Wort *σπερματικος* muß hier in der weitern Bedeutung genommen werden, nicht was zur thierischen Zeugung, sondern was zur Hervorbringung und Bildung eines Dinges überhaupt gehört, so wie Zeno überhaupt das **Bilden und Hervorbringen nach vernünftigen Zwecken für den eigenthümlichen Charakter der Kunst hält.** [78]) In der oben angeführten Stelle des Sextus ist es einleuchtend, daß *λογοι σπερματος λογικων ζωων* nichts anders sind, als die wesentliche ur-

76) Cicero de natur. Deor. II. c. 32. Namque alii naturam censent esse vim quandam sine ratione, cientem motus in corporibus necessarios: alii autem, vim participem **rationis atque ordinis**, tamquam via progredientem, declarantemque, quid cuiusque rei causa efficiat, quid sequatur.

77) Diogenes Laert. VII. §. 157. *Μερη δε ψυχης λεγουσι ουτω, τας πεντε αισθησεις, και τους εν ἡμιν σπερματικους λογους.*

78) Cicero de natura deor. II. c. 22. Censet enim artis maxime proprium esse creare et gignere.

ursachliche Einrichtung der Welt zur Hervorbringung vernünftiger Wesen.

Die Gottheit ist die ursprüngliche Vernunftkraft. Daher denkt sie sich Zeno auch als die Urquelle alles Rechts und des Sittlichen. Sie ist das Gesetz, welches Recht zu thun gebietet, und das Gegentheil verbietet. [78 b)] Sie besitzt, gleich der menschlichen Vernunft, einen Willen; sie wird durch Willenshandlungen, durch vorgesetzte Zwecke eben so, wie wir Menschen, zu Handlungen bestimmt. [78 c)] In so fern nun ihr Wille und Thätigkeit außer sich gehet, auf die Welt, heißt sie Vorsehung (πρόνοια). Ihr Zweck ist die regelmäßigste Einrichtung der Welt, daß sie ein schönes harmonisches Ganze sey, und die Fortdauer derselben in dem vollkommensten Zustande. [78 d)]

78 b) Cicero de natura deorum. I. c. 14. Zeno autem naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem, prohibentemque contraria. Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1035.

78 c) Cicero de natura deor. II. c. 22. Natura mundi omnes motus habet voluntarios conatusque et appetitiones, quas ὁρμὰς Graeci vocant, et his consentaneas actiones sic adhibet, ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus.

78 d) Talis igitur mens mundi cum sit, ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (Graece enim πρόνοια dicitur) haec potissimum providet et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad perma-

Nach diesen Sätzen von der Gottheit, welche die Grundkraft oder gleichsam die Seele der Welt ist, ist es begreiflich genug, wie Zeno auch die Welt, und einzelne Theile derselben für Gottheiten halten konnte. [79]) Denn die Gottheit, das schöpferische Feuer, durchdringt die ganze Welt, alle Theile derselben; sie ist ihr Substrat und die Gottheit das in ihr thätige Princip. Beide machen ein Ganzes aus, wie Leib und Seele. Die Natur der einzelnen Theile ist in der Grundkraft enthalten, und was dieser zukommt, kommt auch allen und jeden Theilen zu. Daher ist die ganze Welt vernünftig, und in so fern auch göttlich. [80]) Hier fand Zeno eine gute Veranlassung, die Vorstellungsart seiner Zeit von den Göttern, und die ganze Mythologie mit seinen Begriffen zu vereinigen. Zeus, Juno, Mars, Mercur, Vulcan u. s. w. bedeuteten nichts anders als gewisse Theile der Welt, und der göttlichen Kraft. Auch die Divination jeder Art konnte er nach diesen Grundsätzen leicht vertheidigen. [81]) Eine andere Folge ist die

manendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulcritudo sit atque omnis ornatus.

79) Cicero de natura deor. I. c. 14.

80) Sextus Empiric. advers. Mathem. IX. §. 101. Ὡϛε πασαν δυναμιν την περι το μερος ουσαν και περι το ὁλον ειναι, δια το απο τȣ εν αυτῳ ἡγεμονικου διαδιδοσθαι. — λογικος αρα εϛιν ὁ κοσμος.

81) Cicero de natura deorum. I. c. 14. Diogen. Laert. VII. §. 147. 149.

die Einheit der Welt [82]), vielleicht auch die Abwesenheit des leeren Raums. [83]) Zeno erklärte den Raum (τοπος) für das von Körpern erfüllte, das Leere für die Abwesenheit des Körperlichen. In der Welt sey kein leerer Raum, aber außerhalb der Welt ein unendliches Leeres. Alle diese Sätze sind wahrscheinlich von den folgenden Stoikern, vorzüglich vom Chrysipp, mehr entwickelt, und mit Beweisen versehen worden. Wir halten uns daher dabei nicht länger auf, sondern fügen nur noch ein paar Sätze bei, welche dem Zeno angehören, und den Geist seiner Philosopheme näher charakterisiren, nehmlich von der menschlichen Seele, und von dem Ende aller Dinge, oder der Weltverbrennung.

Die Seele mußte Zeno als das denkende Princip in dem Menschen, nach seinen Grundsätzen, für ein substantielles (σωμα), und zwar für ein feuriges Wesen erklären. [84]) Denn alle Seelen sind Theile der Weltseele, des allgemeinen wirkenden Princips der Natur. Die Urkraft, das schöpferische Feuer, verbindet sich mit Luft; eine feurige Luft ist die menschliche

82) Diogen. Laert. VII. §. 143. Stobaeus Eclog. physic. Vol. I. p. 496.

83) Stobaeus Eclog. physic. Vol. I. p. 382. Ζηνων και οἱ απ᾽ αυτȣ εντος μεν του κοσμου μηδεν ειναι κενον, εξω δ᾽ αυτου απειρον.

84) Plutarch de physic. Philosoph. decret. IV. c. 3. Cicero Tuscul. Quaest. I. c. 9. Zenoni Stoico animus ignis videtur, de natura deor. III. c. 14.

liche Seele, welche den Grund des Athmens und aller animalischen Thätigkeit enthält. [85])

Daß die Seele sterblich sey. Diese Behauptung nahmen alle Stoiker von Zeno an, welche auch mehrere Gründe dafür aufstellten. Von einer moralischen Ansicht des Gegenstandes findet man bei ihnen nicht die geringste Spur, so nahe sie auch in ihrer praktischen Philosophie lag. Es leitete sie nur ein theoretisches Interesse. Die Unsterblichkeit war hauptsächlich von den Platonikern behauptet, und mehrere Argumentationen für diese Ueberzeugung von ihnen aufgestellt worden. Sie hielten die Seele, wie die Gottheit, für etwas Unkörperliches, Geistiges, was nicht den Gesetzen der Körperwelt unterworfen sey, und darauf bauten sie vornehmlich die Unsterblichkeit derselben. Zeno war aber kein Freund von dem Spiritualismus. Der Verstand kann ein immaterielles Wesen nicht begreifen, es ist ein blosses Gedankending. Hingegen ein feuriges Luftwesen liegt nicht aus dem Kreise des Verstandes, und einige Erfahrungen scheinen für diese Annahme zu sprechen, wiewohl am Ende die menschliche Einsicht nichts dadurch gewinnt. Ist also die Seele ein körperliches Wesen, so ist sie auch den Gesetzen der Körperwelt unterworfen, und vergänglich. Dagegen läßt sich aber auf der andern Seite wieder einwenden, daß die Seelen Theile der Weltseele oder der Gottheit sind; und da sie diese, der Materialität, oder wenn man will, der Substantialität unge-

85) **Diogenes Laert.** VII. §. 156. *Ζηνων δε ὁ Κιττιευς — πνευμα ενθερμον ειναι την ψυχην. τουτῳ γαρ ἡμας ειναι εμπνους και ὑπο τουτου κινεισθαι. — τηνδε ψυχην αισθητικην, ταυτην δε ειναι το συμφυες ἡμιν πνευμα διο και σωμα ειναι, και μετα θανατον επιμενειν, φθαρτην δε ειναι· την δε των ὁλων αφθαρτον, ἡς μερη ειναι τας εν τοις ζωοις.*

geachtet, für ein ewiges Wesen halten, so hätten sie, um consequent zu seyn, auch die Seelen der Menschen als unvergänglich betrachten müssen. Allein hier scheint Zeno die Consequenz einer gewissen Einheit, wornach sein ganzes System strebt, aufgeopfert zu haben. Es ist nur eine Grundkraft des Weltalls, so wie alle Vermögen der Seele aus einer Grundkraft entspringen. Hätte er nun den Seelen eine ewige Existenz geliehen, so würden sie nicht von der einigen Grundkraft unterschieden gewesen seyn, er hätte diese unzähligemal vervielfältiget. Aus demselben Grunde sind auch die Welt, die Sterne, die Sonnen, ungeachtet der ihnen beigelegten Göttlichkeit, vergängliche Wesen. [86])

Zeno zählet, wie die folgenden Stoiker, acht verschiedene Vermögen der Seele auf, die fünf Sinne, das Zeugungsvermögen, das Sprachvermögen, und endlich die Denkkraft. Die letzte ist die Grundkraft, in welcher alle übrigen ihren Grund haben. [87])

Der

86) Cicero de natura deor, II. c. 46. Diogenes Laert. VII. §. 137. Λεγουσι δε τον κοσμον τριχως· αυτον τε τον θεον τον εξ ἁπασης ουσιας ιδιως ποιον, ὁς δη αφθαρτος εςι και αγεννητος, δημιουργας ων της διακοσμησεως κατα χρονων ποιας περιοδους αναλισκων εις ἑαυτον την ἁπασαν ουσιαν, και παλιν εξ ἑαυτου γεννων.

87) Plutarch de physic. philos. decret. IV. c. 4. Ὁι Στωικοι εξ οκτω μερων φασι συνεςαναι, πεντε μεν των αιςθητικων — ἑκτου δε φωνητικου, ἑβδομου, σπερματικου· ογδοου αυτου του ἡγεμονικου, αφ' ου ταυτα παντα επιτετακται (επιτεταται) δια των οικειων οργανων προσφερως ταις τε πο-

Der Grund dieser Behauptung ist wieder augenscheinlich das Streben nach Einheit, wie wir schon vorhin bemerkten. Der Mensch, wie die Welt, ist eine Einheit, durch eine einzige Grundkraft getrieben und bewegt. Aus dieser gehen alle besonderen Vermögen hervor, durch welche sich die Seele nur auf besondere Art äußert. [88]) Da man in jenen Zeiten über den Organismus des menschlichen Körpers und seine Wirkungen noch unvollständige Reflexionen gemacht hatte, so befremdet es nicht sehr, auch die Zeugung als eine Seelenäußerung aufgeführt zu finden; befremdender aber ist es, daß Zeno nicht auch die Bildung und das Wachsthum des Körpers dahin rechnete, woraus Aristoteles die ψυχη θρεπτικη machte. Aber auffallend wird dieſe

πολυποδος πλεκταναις. c. 21. απο δε τȣ ἡγεμονικȣ ἑπτα μερη εισι της ψυχης εκπεφυκοτα και εκτεινομενα εις το σωμα, καθαπερ αἱ απο τȣ πολυποδας πλεκτανaι. Diogen. Laert. VII. §. 157. Kein Schriftsteller hat darin eine Abweichung des Zeno bemerkt, außer der nicht sehr zuverläßige Tertullianus de anima c. 14. dividitur anima in partes nunc in duas a Platone, nunc tres a Zenone, nunc in quinque et in sex a Panaetio et in septem a Sorano, nunc in octo penes Chrysippum, etiam in novem penes Apollophanem, sed et in decem apud quosdam Stoicorum et in duas amplius apud Posidonium.

88) Sextus Empiricus advers. Mathem. IX. §. 101. Πασης Φυσεως η ψυχης ἡ καταρχη της κινησεως γινεσθαι δοκει απο ἡγεμονικου, και πασαι αἱ επι τα μερη τȣ ὁλȣ εξαποστελλομεναι δυναμεις, ὡς απο τινος πηγης τȣ ἡγεμονικȣ εξαποστελλονται.

se Ableitung nur dadurch, daß Zeno es als eine Aeußerung des ἡγεμονικου der Denkkraft ansiehet. Wahrscheinlich hat ihn die Bemerkung, daß dieser Trieb des organisirten lebenden Körpers in seiner Aeußerung der Willkür und Lenkung der Vernunft untergeordnet ist, und daß die Sprache ein Vorzug vernünftiger Wesen ist, darauf geführt. Nächst diesem aber fand er eben noch in seinem Begriff von der Natur der Denkkraft und des Saamens einen Grund für diese Ableitung, die freilich nur eine unhaltbare Hypothese ist.

Das Wesen der Seele ist auch das Wesen der Grundkraft der Seele, des ἡγεμονικον, nehmlich eine feurige, oder warme Luft, (πνευμα), welche im Kopf oder im Herzen ihren Sitz hat. 89) Dieser Ausdruck, der nichts erklärt, und für den, der das Geistige und das Materielle in seinen Erscheinungen zu unterscheiden weiß, nichts zu denken giebt, ist der Mittelbegriff, durch welchen die Ableitung jener Seelenvermögen von der Grundkraft bewirkt werden soll. (Ob sie auch schon von Zeno versucht worden, läßt sich zwar nicht behaupten; aber er gab doch die Begriffe dazu her.) Das Sehen ist eine von der Grundkraft bis an die Augen reichende Luft, πνευμα; das Hören eine von der Grundkraft bis an die Ohren reichende Luft, πνευμα, u. s. w. 90) Das Zeugungsvermögen ist ein bis an die Vorsteherdrüsen sich erstreckendes πνευμα, und der Saame eine Mischung aus allen Theilen des Körpers und der Seele nach

89) Plutarch. de physic. philos. decret. IV. c. 5, 21.

90) Plutarch de physic. philosoph. decret. IV. c. 21. Ἡ μεν ὁρασις εϛι πνευμα διατεινον απο τȣ ἡγεμονικȣ μεχρις οφθαλμων· ακοη δε πνευμα διατεινον απο τȣ ἡγεμονικου μεχρις ωτων.

nach denselben Verhältnissen des Saamens der Voräl-tern, woraus die Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Vor-ältern erklärt werden sollte. [91]). Das Sprachvermögen wird auf eben dieselbe Weise erklärt. [92]) Um sich den Begriff, welchen sie mit dem πνευμα verbinden, ei-nigermaßen zu verdeutlichen, muß man bemerken, daß Luft und Feuer bei den Stoikern in einem sehr engen Zusammenhange stehen; nur muß man, wenn von einem wirkenden Princip die Rede ist, wohl nicht an die ele-mentarische Luft, sondern an ein feineres Wesen, den Aether, denken. So wird Aether und das schöpferische Feuer oft synonym gebraucht, wahrscheinlich weil Luft das Me-dium ist, in und durch welches das Feuer am leichtesten wirket. In so fern schreibt Chrysipp der Luft eine wich-tige Rolle bei allen Naturbegebenheiten zu. [93]) Der einzige vernünftige Sinn, den man also mit dem πνευ-μα verbinden kann, ist der, daß es eine Einwir-kung (gleichsam ein Ausströmen oder Aushauchen) des Ae-

91) Plutarch. l. c. Των δε λοιπων ὁ μεν λεγεται σπερμα, ὁπερ και αυτο πνευμα εςι διατεινον απο τα ἡγεμονικα μεχρι των παραςατων. Eusebius Praeparat. Evangelic. XV. σπερμα φησιν ὁ Ζηνων ειναι, ὁ μεθιησιν ανθρωπος μεθ' ὑγρα, ψυχης μερος και αποσπασμα, τα σπερματος τετων προγονων κερασμα και μιγμα των της ψυχης μερων συνεληλυθος. Diogen. Laert. VII. §. 158. Plutarch. de physic. philos. decret. V. c. 4.

92) Plutarch. l. c.

93) Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1053. Advers. Stoicos. p. 1085. Stobaeus Ecl. Physic. Vol. I. p. 372, 374.

Aethers ist, wodurch theils jenen Organen ihre bestimmte Wirksamkeit gegeben, theils die in denselben vorgegangenen Veränderungen zum Bewußtseyn des vorstellenden Wesens gebracht werden.

Die Empfindungen durch die äußern Sinne (welche die Stoiker auch durch das Wort περιστασεις und προσηγοριαι bezeichnen), werden zwar, wie wir in dem ersten Abschnitte gesehen haben, durch die äußern Objecte hervorgebracht, aber sie gehören auch in gewissem Sinne der Denkkraft an. Die Objecte machen nehmlich Eindrücke (παθος) in den Organen, und diese werden alsdann der Denkkraft vermittelst des πνευμα zugeführt. In der Denkkraft werden also alle Empfindungen gesammelt, wahrscheinlich, weil die Denkkraft sie zu Begriffen und Urtheilen verarbeiten muß. [94])

Ueber das eigentliche Denkvermögen, die Functionen und Gesetze desselben scheint Zeno, wie seine Nachfolger, wenig reflectirt zu haben. Daß er aus demselben das Urtheilen und Fürwahrhalten nicht nur, son-

94) **Plutarch. de physic. philos. decret. IV. c. 23.** Ὁι Στωικοὶ τα μεν παθη εν τοις πεπονθοσι τοποις, τας δ' αισθησεις εν τῳ ἡγεμονικῳ. c. 8. Πολλαχως δε λεγεται ἡ αισθησις· ἡ τε γαρ ἑξις και ἡ δυναμις, και ἡ ενεργεια, και ἡ φαντασια ἡ καταληπτικη δι' αισθητηριου γινονται, και αυτο το ογδοον ἡγεμονικον, αφ' ὑ συνισαται. **Stobaeus Eclogae phys. Vol. I. p. 332.** ταυτα δε οἱ Στωικοι φιλοσοφοι φασι ανυπαρκτους ειναι, και των εννοηματων μετεχειν ἡμας, των δε πτωσεων (l. περιπτωσεων) ἁς δη προσηγοριας καλυσι, τυγχανειν — — **Sextus Empiric. advers. Mathemat. I. §. 25.**

sondern auch die Begehrungen und Willenshandlungen ableitete, [95]) ist schon oben bemerkt worden. Ueber das letzte werden wir Mehreres in dem dritten Abschnitte sagen. Das einzige verdient bemerkt zu werden, daß Zeno, gleich seinem Lehrer Stilpo, den Gattungsbegriffen alle Realität absprach, weil sie weder ein bestimmtes Object, noch eine bestimmte Qualität derselben vorstellig machen. Er setzte sie daher beinahe in eine Classe mit den Bildern der Phantasie, welche kein reales Object darstellen. [96])

Diese von der Gottheit gebildete Welt, in welcher alles so zweckmäßig und vollkommen eingerichtet ist, welche einen vollkommenen Staat von vernünftigen Wesen unter der Regierung der Gottheit darstellt, wird dennoch nicht ewig dauern. Denn die Elemente sind, das Feuer ausgenommen, veränderlich, und werden in einander verwandelt. So wie ursprünglich alle Materie durch das Feuer in einem aufgelößeten Zustande sich befand, so löset auch das Feuer nach bestimmten Perioden wieder alles auf, und dann bildet die Gottheit wieder von neuem, nach eben den Gesetzen. Diese beiden Zustände, das Gebildet und Aufgelösetwerden, des Werdens und Vergehens, wechseln ewig

95) Plutarch de physic. philos. decret. IV. c. 21.

96) Stobaeus Eclog. phys. Vol. I. p. 332. Ζηνων τα εννοηματα φησι μητε τινα ειναι μητε ποια, ὡς αν ει δε τινα και ὡς αν ειποι (nach Heerens Verbesserung ὡς αν ειδη τινα, και ὡς αν ειποι τις) φαντασματα ψυχης· ταυτα δε ὑπο των αρχαιων ιδεας προσαγορευεσθαι. — ταυτα δε οἱ Στωικοι φιλοσοφοι φασι ανυπαρκτους ειναι.

ewig mit einander ab. [97]) Diese, von dem Heraklit entlehnte periodische Weltverbrennung ist durch keine hinreichenden Gründe unterstützt, wenn auch einige Analogie von dem ewigen Kreislaufe in der Natur für sie sprechen sollte; daher wurde sie auch von mehreren Stoikern nicht angenommen. [98]) Sie hebt die Harmonie des Ganzen auf; weil sie sich nicht denken läßt, ohne der Materie eine überwältigende Gewalt einzuräumen, welcher selbst Gott nicht widerstehen kann, oder dem Urwesen eine an Ohnmacht grenzende Eingeschränktheit

97) Stobaeus Eclog. physic. I. Vol. p. 312. Το τε πυρ κατ' εξοχην στοιχειον λεγεσθαι, δια το εξ αυτου πρωτȣ τα λοιπα συνιςασθαι κατα μεταβολην, και εις αυτο εσχατον παντα χεομενα διαλυεσθαι p. 414. Ζηνωνι και Κλεανθει και Χρυσιππω αρεσκει, την ȣσιαν μεταβαλλειν οἱον εις σπερμα εις το πυρ, και παλιν εκ τȣτȣ τοιαυτην αποτελεισθαι την διακοσμησιν, οἱα προτερον ην. Cicero de natura deor. II. c. 46. Ex quo eventurum nostri putant id, de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum humore consumto neque terra ali posset neque remearet aer, cuius ortus, aqua omni exhausta, esse non posset; ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante, ac deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur.

98) Philo de aeternitate mundi Βοηθος και Ποσειδωνιος και Παναιτιος ανδρες εν τοις Στωικοις δογμασιν ισχυκοτες, ἁτε θεοληπτοι, τας εκπυρωσεις και παλιγγενεσιας καταλιποντες, προς θειοτερον δογμα της αφθαρσιας του κοσμου παντος ηυτομολησαν.

heit ihrer Weisheit und Allmacht beizulegen. Die Gottheit kann nicht, was sie einmal weise eingerichtet hat, selbst wieder zerstöhren, um es dann wieder in derselben Gestalt von neuem zu machen. Nicht sie, sondern die physische Nothwendigkeit muß diese zerstörende Kraft haben, welcher sie keinen Widerstand entgegen setzen kann.

Aber eben dieses Resultat bietet dieser ganze Theil der Philosophie dar. Die göttliche Vorsehung, deren Weisheit und Güte die Stoiker mit allem Aufwande ihres Scharfsinnes zu beweisen, und durch die Betrachtung der ganzen Natur einleuchtend zu machen suchten, wird sie nicht durch diese Weltverbrennung zum Theil wieder aufgehoben? Sind die immer siegreichen Gegengründe von dem Bösen in der Welt durch sie entkräftet? Und wie sehr verliert die Ueberzeugung von der weisen Weltregierung, wenn die Stoiker diese in den Kreis der wirklichen Welt herabziehen, die Gottheit in ätherischer Form die ganze Welt durchdringen lassen? Wenn sie, nicht etwa in der Gottheit den letzten Grund der physischen und moralischen Gesetze sich denken, sondern die Gottheit in die wirkliche Natur selbst verwandeln?

Zeno's Absicht, die Wahrheit, daß Gott der moralische Gesetzgeber ist, von welchem alle Verbindlichkeit zum Rechtverhalten entspringet, und dadurch die Lehre von den menschlichen Pflichten fester zu gründen, ist durch eben dieselbe disharmonische Verschmelzung des Uebersinnlichen und des Natürlichen, des Moralischen und Physischen nicht erreicht, sondern vielmehr zernichtet worden. Wenn wir seine Behauptungen von der Gottheit, dem Fatum und den menschlichen Seelen weiter verfolgen, so ergiebt sich die Folgerung, daß Gott das einzige Thätige in der physischen wie in der moralischen Welt ist, daß also auch die menschlichen Seelen Theile des alles beseelenden Wesens sind. Auf die Art gehet die Selbstständ-

ständigkeit und Freiheit verloren, ohne welche moralische Wesen nicht gedenkbar sind.

Aber alle diese Folgerungen blieben wahrscheinlich dem Zeno verborgen, der diese Sätze nicht bis in ihre entferntern Folgerungen zergliederte, und bei dem Streben nach Einheit die Disharmonie nicht erblickte, in welche ihn jenes Streben aus Mangel an leitenden Grundsätzen gestürzt hatte.

Dritter Abschnitt.

Praktische Philosophie.

Die Moral des Zeno läßt sich aus einem gedoppelten Gesichtspuncte betrachten, einmal an sich, und dann in Verbindung mit ihren Gründen. Diese letzten haben wir bereits in dem zweiten Abschnitte kennen gelernt. Es ist wahrscheinlich, daß sich Zeno den Zusammenhang dieser mit den Grundsätzen der Moral ungefähr so gedacht habe: Gott ist die höchste Vernunft, der moralische Gesetzgeber, welcher Recht zu thun gebietet, und das Unrecht verbietet; zugleich ist er aber das seligste Wesen. Alle drei Eigenschaften stehen im unzertrennlichem Zusammenhange, und machen die höchste Vollkommenheit aus. Die Menschen stehen mit der Gottheit in dem genauesten Zusammenhange, denn ihre Seele ist göttlicher Natur, ein Theil der Gottheit. Sie müssen also auch streben, in ihrer Vollkommenheit Gott gleich zu seyn; das werden sie aber, außer der vollkommenen Erkenntniß, nur dadurch, daß sie durch Sittlichkeit glückselig zu werden streben. Der Mensch, der diese Vollkommenheit erreicht hat, ist der Weise, der Gottmensch, der sich von der

Gottheit nur durch seine in der Zeit beschränkte Existenz unterscheidet. Die Sittlichkeit bestehet aber in der durchgängigen Einheit und Uebereinstimmung des menschlichen Handelns. Dieses ist das Gesetz, nach welchem Gott handelt, und der Mensch lernt es durch die Betrachtung der Natur kennen.

Es ist leicht einzusehen, daß dieses auf diese theoretische Grundsätze gebauete Moralsystem keine gehörige Haltbarkeit habe. Es läßt sich auf die zwei Hauptsätze, die ihm zum Grunde liegen, zurückführen: die Menschen sollen nach Vollkommenheit streben, weil Gott vollkommen ist, und, weil er will, daß die Menschen vollkommen seyn sollen; und Sittlichkeit ist die wahre Glückseligkeit des Menschen. Der letzte betrifft den Inhalt, der erste die Gründe ihrer Moral. In Ansehung der ersten beruhet alles auf die Erkenntniß von dem Daseyn, dem Wesen und dem Willen der Gottheit. Die Mängel des stoischen Systems in Ansehung derselben leuchten sehr bald ein, auch ohne den hohen Maaßstab einer Kritik der Vernunft anlegen zu dürfen. Nichts bot den Skeptikern mehr Stoff zu Zweifeln und gegründeten Einwendungen dar, als diese Lehrsätze der Stoiker. Und gesetzt auch, diese Lehrsätze wären besser begründet und bewiesen, so würde doch dadurch noch nicht die Verbindlichkeit, den Willen der Gottheit zu dem seinigen zu machen, und dieselbe Vollkommenheit zu erzielen, dargethan seyn, vielmehr erhellet nur zu deutlich, daß Zeno den letzten Grund, der doch nirgend anders als in dem menschlichen Geiste liegen kann, umgehen zu wollen scheint. Oder sucht er den Grund der Verbindlichkeit in der Einheit des Wesens; so entstehet daraus kein Sollen, sondern ein Müssen. Und dahin gehen manche Behauptungen, z. B. Chrysipps Versuch, die Freiheit mit dem

dem Fatum zu vereinigen. [1]) Es liegt dann in der edelern vollkommenern Natur einiger Menschen, daß sie auf eine vollkommnere Weise handeln, es beruhet nicht auf ihrem freiem Entschluß, sondern es ist nothwendige Folge ihrer physischen Natur. Je weniger dieses mit den Grundsätzen der ächten Moralität übereinstimmt, desto mehr mußten sie auf der andern Seite in Verlegenheit kommen, wenn sie den Grund des moralischen Bösen in der Welt, die Möglichkeit des unsittlichen Handelns erklären sollten, welches nach jenen Grundsätzen in der Welt gar nicht vorhanden seyn durfte.

Bei allen diesen Mängeln der Begründung darf man doch nicht übersehen, daß Zeno, wenn auch nicht die menschliche, doch die göttliche in der ganzen Natur wirksame Vernunft für den letzten Grund der Moralität erkannte. Die Gottheit war das Ideal der Vernunft, in welches er übertrug, was die Vernunft noch in dunkeln Gefühlen als das Höchste und Ehrwürdigste erkannte. Die Gottheit war ihm das personificirte Sittengesetz, und daher leitete er durch einen gewöhnlichen Irrthum dasjenige ab, was die Vernunft ursprünglich, aber auf eine unbegreifliche Weise, aus sich selbst hernimmt. Und daher muß man sich erklären, daß die Moral des Zeno neben manchen Irrthümern und Fehlern, doch so viel Vortreffliches und Wahres enthält, daß sie auf der einen

1) Gellius Noct. Attic. VI. c. 2. Quamquam ita sit, ut ratione quadam principali necessario coacta atque connexa sint fato omnia; ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietas eorum est ipsa et qualitas. Nam si sunt per naturam primitus salubriter utiliter ficta; omnem illam vim quae de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabiliusque transmittunt.

einen Seite dem Menschen strenge Pflichtgebote vorschreibt, auf der andern ihn seine ganze Würde und seinen Adel darin empfinden läßt, daß er nicht der Neigung, sondern der Vernunft und Pflicht allein folgt.

Der oben angegebene Ideengang des Zeno bietet uns zugleich einige Aufschlüsse über manche Eigenthümlichkeiten der stoischen Moral dar, welche hier die Stelle einer Einleitung vertreten können.

Der Hauptsatz der Moral des Zeno: daß Sittlichkeit des Menschen höchstes Gut, und daß Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht von einander verschieden sind, ist vollkommen begreiflich, wenn man sich erinnert, daß die Gottheit, die vollkommenste Vernunft, das Princip der Moral ist. Denn Gott wird als das vollkommenste, und zugleich seligste Wesen gedacht; seine Vollkommenheit und Seligkeit stehen in dem unzertrennlichsten Zusammenhange; keine dieser Eigenschaften kann ohne die andere seyn. So soll es auch bei den Menschen seyn, und ist es auch, wenn sie das erhabene Ziel der Vollkommenheit erreicht haben, sie finden dann ihre höchste Seligkeit darin, daß sie vollkommen vernünftig handeln.

Gott ist von aller Sinnlichkeit befreiet, keine Neigung oder Leidenschaft findet in ihm statt. Dieses sollen auch die Menschen seyn, frey von allen Mängeln der sinnlichen Natur, zum wenigsten soll ihre Vernunft in ihren Urtheilen über das, was gut und böse ist, durch keine sinnlichen Eindrücke und Neigungen bestimmt, geleitet werden. Daher die Lehre von der Apathie. Schon damals wurde den Stoikern der Vorwurf gemacht, daß sie den Menschen als bloß

bloßes Vernunftwesen betrachteten, ohne die geringste Rücksicht auf seine sinnliche Natur zu nehmen. [2])

Die erste Formel, in welcher sie alle Sittenvorschriften zusammenfassen: der Natur folgen, läßt sich hieraus ebenfalls, ihrem ursprünglichen Sinne nach, so wie die von andern Stoikern versuchte Erklärung desselben, herleiten. Gott und Natur sind gleichbedeutende Ausdrücke bei Zeno und seinen Nachfolgern, und auch die Seele des Menschen ist nur ein Theil der das Weltall durchdringenden göttlichen Kraft. Diese wirket in allem, und durchgängig nach einerley unveränderlichen Gesetzen. Nach diesem Muster sollen auch die Menschen handeln.

Man bemerkt bei fast allen Stoikern in der Herleitung des ersten Moralprincips und der subordinirten Vorschriften einen und denselben Gang, daß sie nehmlich von Beobachtungen der menschlichen Natur, ihrer Grundtriebe ausgehen, und daraus die Anlagen zur Moralität entwickeln lassen. Dieses hat ebenfalls seinen Grund in jenem Ideengange. Denn auf diesem Wege glaubte Zeno nur allein den Willen und das Gesetz der Gottheit erkennen zu können, welches den Menschen zum Muster ihres Verhaltens dienen sollte, und der Zweck der Natur, welcher sich in ihren Anlagen und Entwickelungen offenbarte, war auch unmittelbar Wille der Gottheit.

Der Mensch erscheint also hier als ein Wesen, dem ein gewisser Zweck vorgeschrieben ist, welchen er durch seine Vernunft, und den freyen Gebrauch seiner Kräfte er-

45) Cicero Academic. Quaestion. II. c. 45. Zeno, quasi corporis simus expertes, animum solum complectitur. De Finib. bonor. IV. c. 11, 12.

erreichen soll. Diese Ansicht stimmt zwar nicht recht mit ihrer Metaphysik; allein dieses gehöret zu den häufigen Inconsequenzen, in welchen die Natur über die Speculation triumphiret. Und was am auffallendsten ist, Zeno und die Stoiker achteten am meisten auf diese Eigenthümlichkeit der moralischen Natur des Menschen, und erkannten mehr, als andere, in der Freyheit die Bedingung der Moralität und die Würde des Menschen. Ungeachtet daher auch ihre Moral nicht ganz frey von dem eigenthümlichem Charakter der griechischen Moral überhaupt ist, daß sie mehr eine Tugend- als Pflichtenlehre ist, so enthält sie doch mehr als andere die erste Anlage zu derselben, nur noch vermischt mit jener ersten Ansicht. Ueber Pflicht und Legalität der Handlungen kommen in derselben die ersten deutlichern Untersuchungen vor, obgleich ihre Ableitung mehr psychologisch aus dem tugendhaften Charakter, als moralisch aus dem Sittengesetz ist.

Bei aller Verwantschaft dieser Moral mit der Platonischen, und bei allen Mängeln, welche sie mit dieser gemein hat, enthält sie doch mehrere schätzbare Entdeckungen und Entwickelungen des moralischen Bewußtseyns, welche auch dann noch ihren Werth behalten, wenn sie auch nicht aus den einzig wahren Gründen abgeleitet sind, in so fern sie als Fortschritte des menschlichen Geistes, wenn auch nicht in dem Formellen, doch in dem Materiellen zu betrachten sind.

Wir werden bei der Darstellung des Moralsystems des Zeno vorzüglich darauf sehen, daß wir Nichts von dem aufnehmen, was seinen Nachfolgern eigenthümlich angehört, und beträfe es auch bloß die Darstellung und Einkleidung des Ganzen, und lieber den Vorwurf nicht achten, daß sie fragmentarisch sey, als daß sie auf Kosten anderer vervollständiget worden. Noch erinnern wir, daß es hier mehr auf die Principien als auf die

An-

wendung derselben ankomme, und gerade von jenen finden wir in den Quellen der Geschichte noch das Meiste. Diese Quellen sind vorzüglich Cicero, der in dem ersten Buche seiner akademischen Untersuchungen auch hin und wieder in den Büchern von dem höchsten Gute eine kurze Uebersicht von den eigenthümlichen Behauptungen des Zeno in der praktischen Philosophie giebt, Diogenes von Laerte, der in dem siebenten Buche nicht selten Zenos Gedanken von denen der übrigen Stoiker absondert, und endlich Stobäus, welcher in seinen Eclogis ethicis, vorzüglich nach der neuen Ausgabe von Heeren, den ausführlichsten Abriß der stoischen Moral vorzüglich aus den Schriften des Zeno und Chrysipp liefert. Da wo er die Gedanken beider nicht namentlich anführet, lassen sich die dem Zeno angehörigen durch den Charakter der Kunstlosigkeit leicht von den andern unterscheiden.

Das Princip der Moral ist dem Zeno, die gesunde Vernunft (ορθος λογος) Diese ist für den Menschen das oberste Gesetz, welches vorschreibt, was man thun und lassen soll. [3]) Zeno verstand aber wahrscheinlich nicht nur die menschliche, sondern auch die göttliche Vernunft, wenn er diese als das Sittengesetz aufstellte. Denn Gott hat nur Wohlgefallen an der Tugend, und Mißfallen an dem Laster. Jede gute Handlung ist eine Erfüllung

3) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 190. τον δε νομον σπουδαιον ειναι Φασι λογον ορθον οντα προστακτικον μεν των ποιητεων, απαγορευτικον δε των ου ποιητεων.

lung seines Willens, und jede Sünde eine Uebertretung desselben. [4])

Anstatt nun aus der Vernunft, die Form des Sittengesetzes zu entwickeln, und die daraus entspringenden Gebote für einen Willen, wie der menschliche ist, herzuleiten, nimmt Zeno, so wie andere griechische Moralisten, vielmehr den Gang, daß er daraus die Formel des höchsten Gutes, als den höchsten Grundsatz der Moral ableitet. Jene Behauptung: die Vernunft ist das Gesetzgebende, erhält also dadurch die nähere Bestimmung, daß sie als das oberste Erkenntnißvermögen allein gültig dasjenige festsetzen kann, was das letzte und höchste Object des menschlichen Strebens und Begehrens ist und seyn soll.

Hierdurch wird aber der Gesichtspunct in dem Moralischen verrücket. Die Summe aller Objecte des Begehrens begreift die Vernunft unter dem Begriff Glückseligkeit, und denkt sich dabei einen Zustand, in welchem alle Wünsche befriediget werden. Auf der andern Seite aber stellt uns die Vernunft in ihrer reinern Form ein anderes Ideal des Strebens auf, das nicht die Materie, sondern die Form des Begehrens betrifft, nicht auf das Genießen, sondern auf das Handeln gehet, nicht in der Befriedigung der Neigungen, sondern der Erfüllung des Sittengesetzes besteht. Daraus entsteht nun ein doppelsinniger Begriff des Guten. Zeno nahm nun das Object des menschlichen Strebens nach der ersten Bedeutung, verband aber damit den Begriff von dem Guten in der zweiten Bedeutung. Indem er dem herrschenden

4) **Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 216.** *αρεσκει δε και παν ἁμαρτημα ασεβημα ειναι· το γαρ παρα την βυλησιν τι πραττεσθαι του θεου, ασεβειας ειναι τεκμηριον.*

den Ideengange folgte, und Glückseligkeit für das letzte Ziel des menschlichen Bestrebens erklärte, auf der andern Seite aber, durch ein dunkles, aber lebhaftes Gefühl, das sich jedem Menschen vernehmen läßt, geleitet, das Rechtverhalten für das höchste, dem Menschen würdigste Bestreben anerkennen mußte, war er genöthiget, beides, Glückseligkeit und Sittlichkeit, auf das innigste mit einander zu verbinden, beides in gewisser Rücksicht zu identificiren. Was diesen Irrthum beförderte, und seine Aufdeckung erschwerte, ist die Täuschung, welche in edeln Menschen so leicht entsteht, daß sie wirklich ihre einzige Glückseligkeit in dem sittlichen Handeln zu finden glauben, und das was seyn sollte, mit dem was ist, verwechseln, ohne auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur gehörige Rücksicht zu nehmen. Diese Täuschung theilte Zeno mit andern Philosophen, einem Sokrates, Plato und Aristoteles, und sie war für ihn fast unvermeidlich, da er die menschliche Seele als einen Theil des göttlichen Wesens, die Gottheit sich aber als das Wesen dachte, in welchem Sittlichkeit und Glückseligkeit Eins ist.

Die Folge davon ist in seinem Systeme eine Vermischung des Empirischen und Reinen, welche den Totaleindruck des Ganzen auf eine unangenehme Weise stöhret, eine Inconsequenz, die bei dem wirklich hohen Sinne, der den Zeno beseelte, um so mehr mißfällt, je mehr man wahrnimmt, daß das Empirische etwas Fremdartiges ist, das sich hieher eingeschlichen hat.

Der letzte Zweck, um dessen willen man alles begehret, oder das höchste Gut, bestehet nun, nach dem Zeno, in der vollständigen Einheit und Uebereinstimmung des Lebens oder Handelns, oder wie sich Zeno deutlicher erklärt, das Handeln nach dem Gesetz der einen mit sich einstimmi-

migen Vernunft. [4b]) Nach dem Diogenes setzte Zeno noch einige Worte in dieser Formel hinzu: der Natur gemäß leben. [5]) Ungeachtet nun Diogenes die Schrift des Zeno, woraus er dieses nahm, nennt, so ist doch die Formel des Stobäus die richtigere, weil sie auch durch das Zeugniß des Cicero bestätiget wird [6]), und weil er ganz bestimmt anführt, daß, und warum Cleanth jene Worte hinzusetzte. Auch ist jener Zusatz völlig überflüßig, und um nichts deutlicher, und die Erklärung, welche Cleanth und Chrysipp davon geben, daß unter Natur entweder die Gottheit oder die vernünf-

tis

4b) Stobaeus Ecl. Ethic. P. II p. 132, 134. Το δε τελος ὁ μην Ζηνων ὁυτως απεδωκε, το ὁμολογουμενως ζην, τουτο δ' εϛι καθ ἑνα λογον και συμφωνον ζην, ὡς των μαχομενων ζωων κακοδαιμονουντων. Cicero de Finib. bonor. III, c. 6. Man vergleiche Note 6, 8).

5) Diogenes Laert. VII. §. 87. Διοπερ πρωτος ὁ Ζηνων εν τῳ περι ανθρωπου φυσεως τελος ειπε το ὁμολογουμενως τη φυσει ζην, ὁπερ εϛι κατ' αρετην ζην· αγει γαρ προς ταυτην ἡμας ἡ φυσις.

6) Cicero de Finib. bonor. III. c. 6 Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant εννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et ut ita dicam, concordiam: multo eam pluris aestimavit, quam omnia illa quae primum dilexerat: atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret, in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod positum sit in eo, quod ὁμολογιαν Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet.

tige Natur des Menschen zu verstehen sey, liegen schon in jener einfachen Formel.

Warum sollte man nicht annehmen können, daß Zeno durch einen leisern Sinn die Foderung des Sittengesetzes vernommen und in jenen Worten ausgedrückt habe, welche schon Plato an manchen Stellen mit Klarheit dargestellt hatte? Es liegt etwas von der Wahrheit darinne, daß die Allgemeinheit der Maxime, wonach man handelt, ein Merkmal von der sittlichen Handelsweise ist, daß die Vernunft eine unveränderliche Gesetzgeberin ist, daß dasjenige, was sie vorschreibt, für das Leben, und für alle Menschen gilt, und daß daher in dem Sittlichen nothwendig Einheit und Harmonie ist, und daß endlich nur ein der Vernunft vollkommen angemessenes Leben, das höchste Gut ist. Dieses ist das schlechthin absolute Gut. [7])

Daß aber Zeno dieses Princip doch nicht in seiner ganzen Reinheit erkannt, erhellet aus dem Zusatz, welcher, wie es scheint, den Grund des Princips enthalten soll. Mißhelligkeit, Disharmonie in dem Innern eines mit Bewußtseyn versehenen Wesens, ist Unglückseligkeit, Harmonie also Glückseligkeit. Also darum soll der Mensch nach Einheit mit sich selbst streben, damit er glückselig sey. Derselbe Gedanke, den Plato so oft in seinen Schriften in mancherley Wendungen vorgetragen hat. Freilich läuft hier die Zweideutigkeit mit unter, welche wir oben berührt haben, daß er unter Glückseligkeit Sittlichkeit, und unter Sittlichkeit Glückseligkeit versteht.

Die

7) Cicero Academ. Quaest. I. c. 2. Sive enim Zenonem sequare, magnum est efficere, ut quis intelligat, quid sit illud verum et simplex bonum, quod non possit ab honestate seiungi.

Die **Glückseligkeit** ist, nach dem Begriffe des Zeno und seiner Nachfolger, der **glückliche ungehinderte Fortgang des Lebens**, daß man alle Zwecke erreicht, die man sich vorsetzt. Und dieses ist dann nur möglich, wenn die Zwecke, welche man faßt, **mit den Gesetzen und den Zwecken der Natur übereinstimmen**, oder wenn die Vernunft des einzelnen Menschen mit der Vernunft, welche das Universum belebt, und in demselben alles bewirkt, einstimmig handelt. [8]) — So wie bei dem Heraklit, die allge-

8) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 138. Την δε ευδαιμονιαν ὁ Ζηνων ὡρισατο τον τροπον τȣτον· ευδαιμονια δ' εϛιν ευροια βιου. κεχρηται δε και Κλεανθης τῳ ὁρῳ τουτῳ — και ὁ Χρησιππος και οἱ απο τȣτων παντες. Diogen. Laert. VII. §. 88. Διοπερ τελος γινεται το ακολουθως τη φυσει ζην· ὁπερ εϛι κατ' αρετην αὐτου και κατα την των ὁλων, ȣδεν ενεργουντας ὡν απογορευειν ειωθεν ὁ νομος ὁ κοινος, ὁπερ εϛιν ὁ ορθος λογος δια παντων ερχομενος, ὁ αυτος εν τῳ Διϊ καθηγεμονι τουτῳ της των οντων διοικησεως οντι. ειναι δ' αυτο τȣτο την του ευδαιμονος αρετην και ευροιαν βιου, ὁταν παντα πραττηται κατα την συμφωνιαν του παρ ἑκαϛῳ δαιμονος προς την του ὁλου διοικητου βουλησιν. Es wird hieraus der Sinn des Zeno in seiner Erklärung des höchstes Gutes deutlicher. Wenn er auch unter dem εἱς λογος auch nicht den ορθος λογος δια παντων διερχομενος verstand, so ist doch die mit sich übereinstimmende Vernunft nichts anders, als die mit der allgemeinen Vernunft harmonirende Vernunft jedes Individuums. Cicero de Finib. bonor. III. c. 7.

gemeine Vernunft die einzige Richtschnur des Verstandes in der Erkenntniß der Wahrheit ist, so ist dieselbe dem Zeno das Gesetz für den Willen, die einzige Quelle der Sittlichkeit und Glückseligkeit. Man handelt sittlich gut, wenn man jener Vernunft gemäß lebt, und eben dadurch wird man glückselig; denn dann kann man sich versprechen, alle seine Zwecke zu erreichen, wenn man sich keine andern zum Objecte setzt, als welche das höchste Vernunftwesen, das die ganze Natur lenkt und regiert, durch seine Macht und Weisheit realisirt.

Nach diesen Begriffen ist also **Sittlichkeit** und **Glückseligkeit** zwar ein und dasselbe [9]; doch ist Glückseligkeit dasjenige, was dem Sittengesetz die Verbindlichkeit giebt. Zuletzt aber beruhet dennoch die moralische Verbindlichkeit darauf, daß die **Natur und der Weltlauf von einem moralischen Urwesen abhängt, welches die Einrichtung getroffen hat, daß nur gute Zwecke in Erfüllung gehen, die unsittlichen aber nothwendig vereitelt werden müssen.**

Gut ist also allein **das Sittliche**, oder die Harmonie mit der Natur oder der einzigen und allgemeinen Vernunft; es ist etwas einfaches, absolutes, einziges in seiner Art, was zu allen Zeiten unveränderlich frommt.

9) **Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 138.** Τελος δε Φασιν ειναι το ευδαιμονειν, ού ένεκα παντα πραττεται μεν, αυτο δε πραττεται ουδενος ένεκα. τουτο δ' ύπαρχειν εν τω κατ' αρετην ζην, εν τω όμολογουμενως ζην, ετι, ταυτου οντος, εν τω κατα Φυσιν ζην. — δηλον ουν εκ τουτων, ότι ισοδυναμει το κατα Φυσιν ζην, και το καλως ζην, και το ευ ζην.

frommt. [10]) Es giebt zwar viele Dinge, welche der Natur angemessen sind, mit ihr übereinstimmen; aber das höchste Gut, was allein einen Werth an sich hat, und den Menschen wirklich beseliget, ist die Harmonie und Uebereinstimmung mit der Natur oder Vernunft selbst. Daraus erhellet, wie Zeno das Merkmal des Guten in der Einfachheit, und Einheit setzen konnte. Denn als höchstes Gut dient es zum Maaßstab alles andern, und ist in so fern einzig, und weil es nicht in andere aufgelößt werden kann, die gleichsam seine Bestandtheile ausmachte, ist es einfach. Zudem bestehet es in einem Verhältniß der Identität, das sich nicht weiter auflößen läßt. — Die weitern Eintheilungen des Guten, z. B. in das Gute als Zweck, und das Gute als Ursache, sind vermuthlich spätern Ursprungs, und rühren vielleicht vom Chrysipp her. Aber wahrscheinlich ist es doch, daß Zeno den Begriff des Sittlichen noch etwas weiter entwickelt habe, und sich darunter das an sich Lobenswerthe (honestum καλον) gedacht habe, welches Merkmal alle folgenden Stoiker beybehalten haben [11]) Schon Cleanth bediente sich zum Beweis

10) Cicero Academ. Quaest. I. c. 10. Zeno igitur nullo modo is erat qui ut Theophrastus nervos virtutis incideret, sed contra qui omnia, quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret, nec quicquam aliud numeraret in bonis, idque appellaret honestum, quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 90 154. Sextus Empiric. advers. Mathemat. XI. §. 30. Cicero de finib. bonor. III. c. 6.

11) Diogenes Laert. VII. §. 100, 101. Λεγεσθαι δε το καλον μοναχως μεν, το επαινετους παρεχομενον τας εχοντας, αγαθον επαινου αξιον.

weise, daß die Tugend einen absoluten Werth habe, und das Sittliche das einzige Gut sey, des Grundes, weil wir uns einer bösen Handlung wegen schämen.[12]) Darauf beruhete dann die Behauptung, daß das Gute allein den höchsten, den absoluten Werth (αξιαν) hat.[13])

Der Schluß: Alles gute ist lobenswürdig; alles lobenswürdige ist sittlich; alles was gut ist, ist also sittlich,[14]) ist also wahrscheinlich schon vom Zeno gebraucht worden. Denn die Bemerkung, daß die Tugend allein einen absoluten Werth hat, und daß sie allein dem Menschen eine Würde beilegt, die er ohne sie nicht haben würde, gehört unter diejenigen, welche sich jedem Menschen von gesundem Verstande aufdringt, und man kann sie schon aus dem Grunde dem Stifter der stoischen Philosophie beilegen,

12) Diogen. Laert. VII. §. 127. Και αυτην (αρετην) δε άιρετην ειναι· αισχυνομεθα γ' ουν εφ' οἱς κακως πραττομεν, ὡς ἀν μονον το καλον ειδοτες αγαθον.

13) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 154. Τριτην δε φησιν (αξιαν) ειναι, καθ' ἡν φαμεν αξιωμα τινα εχειν και αξιαν, ἡπερ περι αδιαφορα ου γινεται, αλλα περι μονα τα σπουδαια.

14) Cicero de finib. bonor. III. c. 8. Sed consectaria me Stoicorum brevia et acuta delectant. Concluduntur igitur eorum argumenta sic: quod est bonum, omne laudabile est; quod autem laudabile est, omne honestum est; bonum igitur quod est, honestum est. Diogenes Laert. VII. §. 101.

da zudem so vieles in dem praktischen Theile derselben damit zusammenstimmt.

Uebrigens findet sich diese Behauptung auch in andern Moralsystemen, vorzüglich in dem Platonischen; aber mit dem Unterschiede, daß Zeno den Begriff des Guten allein auf das Sittliche beschränkte, da hingegen in den übrigen Sittlichkeit das höchste, aber nicht das einzige Gut war. Denn er glaubte, daß man sonst die menschliche Natur nicht veredeln, sondern erniedrigen würde, wenn man noch etwas anders, außer Tugend, für ein, wenn gleich niedrigeres Gut hielt, und wenn jene nicht das einzige Gut wäre, so würde Glückseligkeit nicht durchaus allein von Sittlichkeit abhangen, und durch sie bewirkt werden. [15])

Das Unsittliche ist allein das Böse. [16]) Dieses folgt unmittelbar aus dem ersten Satze.

Alles andere bewirkt weder Glückseligkeit noch Unglückseligkeit, und ist in dieser Rücksicht etwas Gleichgültiges (ἀδιάφορον). Dahin gehören Reichthum, Gesundheit, Stärke, Ehre. Gleichgültig sind diese Dinge nicht in dem Sinne, als wenn sie in einem vernünftigen Wesen nicht Gegenstände des Begehrens und Verlangens, und das Gegentheil nicht Gegenstand des Nicht-

15) Cicero de finib. bonor. III. c. 3. Sed tamen omnes, quae rem ullam virtutis expertem aut in bonis aut in malis numerent, eos non modo nihil adiuvare arbitror, neque afferre, quo meliores simus, sed ipsam depravare naturam. Nam si hoc non obtineatur, id solum bonum esse quod honestum sit: nullo modo probari possit, beatam vitam virtute effici.

16) Cicero de finib. bonor. III. c. 4. 15.

Nichtwünschens und Abscheues seyen, sondern nur in dem Sinne, daß sie in keinem nothwendigen Verhältnisse zur Glückseligkeit und ihr Gegentheil zur Unglückseligkeit stehen. Denn man kann ohne den Besitz derselben glückselig, und im Besitz derselben unglückselig seyn. [17])

Ungeachtet aber diese gleichgültigen Dinge weder unter das Gute noch Böse zu rechnen sind, so giebt es doch einen merkwürdigen Unterschied, daß einige der Natur angemessen, andere unangemessen, und noch andere weder das eine noch das an-

 dere

17) Diogenes Laert. VII. §. 104. Διχως δε λεγεσθαι αδιαφορα· ἁπαξ μεν, τα μητε προς ευδαιμονιαν μητε προς κακοδαιμονιαν συνεργουντα, ὡς εχει πλουτος, ὑγιεια, ισχυς, δοξα και τα ὁμοια· ενδεχεται γαρ και χωρις τουτων ευδαιμονειν, της ποιας αυτων χρησεως ευδαιμονικης ουσης η κακοδαιμονικης· αλλως δε λεγεται αδιαφορα, τα μητε ὁρμης μητε αφορμης κινητικα — των προτερων αδιαφορων ουκεθ' οὑτω λεγομενων· ὁρμης γαρ εστιν εκεινα και αφορμης κινητικα. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 142. 144. Daß die Lehre von den αδιαφοροις nicht allein, sondern auch der angegebene Unterschied der αδιαφορα dem Zeno angehöret, erhellet aus Cicero Academicar. Question. I. c. 10. et de finib. bonor. IV. c. 25. Media illa, inquit, inter quae nihil interest, tamen eiusmodi sunt, ut eorum alia eligenda sint alia reiicienda, alia omnino negligenda, hoc est ut eorum alia velis, alia nolis, alia non cures, at modo dixeras, nihil in his rebus esse, quid interesset; et nunc idem dico, inquies, sed ad virtutem et ad vitia nihil interesse.

dere (μεσα media) sind. Die ersten haben einen relativen Werth, die zweiten einen relativen Unwerth, in Rücksicht auf das physische Leben, die dritten weder Werth noch Unwerth. Die ersten erregen nicht nur ein Begehren, und die zweiten ein Verabscheuen, sondern bestimmen auch die Vernunft zur Wahl und Verwerfung. Jene sind annehmliche, diese unannehmliche, verwerfliche Dinge. [18])

Von den annehmlichen Dingen haben einige einen größern Werth (προηγμενα praeposita), und von den verwerflichen, einige einen größern Unwerth (αποπροηγμενα, reiecta). Die ersten sind von der Art, daß sie in sich selbst hinlänglichen Grund enthalten, warum man sie annehmen, und andern vorziehen muß. Z. B. Gesundheit, vollkommene Beschaffenheit der Sinneswerkzeuge, Entfernung des Schmerzens, Ehre, Reichthum. Die letzten enthalten in sich hinlänglichen Grund, daß man sie von sich entferne, z. B. Schmerz, Krankheit, Verlust der Sinne, Schande, Armuth. [19])

Das

18) Cicero Academicar. Quaest. I. c. 10. De finib. bonor. III. c. 15. Caetera autem etsi nec bona nec mala essent tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae esse contraria; iis ipsis alia interiecta et media numerabat. Quae autem secundum naturam essent, ea sumenda et quadam aestimatione dignanda docebat, contraque contraria, neutra autem in mediis relinquebat, in quibus ponebat nihil omnino esse momenti. Diogen. Laert. VII. §. 104. 105. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 142.

19) Cicero Academic. Quaest. I. c. 10. de Fini-

Das Gute kann nie ein προηγμενον genannt werden; denn es hat den höchsten Werth an sich, der keine Vergleichung zuläßt. Die προηγμενα haben den relativ höchsten Werth, sie sind keine Güter, aber die ersten Objecte des Begehrens; sie tragen nichts zur Glückseligkeit bei, aber sie müssen nothwendig begehret werden vor den verwerflichen Dingen, weil sie der Natur angemessen sind, ob sie gleich nicht mit dem Guten in eine Klasse zu setzen sind. — Es ist gar nicht zu läugnen, daß Zeno durch diesen Unterschied zwischen dem Objecte des Begehrens, und dem des reinen Willens eine wichtige Wahrheit wo nicht entdeckt, doch durch bestimmte Ausdrücke vor allem Mißverstehen und Verken-

 nen

Finib. bonor. III. c. 15. Diogen. Laert. VII. §. 104. Stobaeus Eclog. Ethic. P II. p. 154. 156 Τα μεν ουν πολλην εχοντα αξιαν, προηγμενα λεγεσθαι, τα δε πολλην απαξιαν, αποπροηγμενα, Ζηνωνος ταυτας τας ονομασιας θεμενου πρωτον τοις πραγμασις. In der erstern Stelle des Cicero und des Diogenes ist Zenos Gedanke nicht ganz richtig ausgedrückt. Cicero nennt darin reiecta, annehmliche Dinge, welche minoris essent aestimanda. Diogenes aber verwechselt die annehmlichen Dinge mit den προηγμενοιν, und die verwerflichen mit den αποπροηγμενοις, wenn er sagt, προηγμενα μεν, τα εχοντα αξιαν, αποπροηγμενα δε, τα αναξιαν εχοντα. Der Name προηγμενα bedeutet eigentlich Dinge, welche den nächsten Rang nach dem Höchsten haben, so wie in einem königlichen Aufzuge, die vor dem Könige hergehen, ihm am Range am nächsten kommen, doch nicht der König selbst sind Cicero de finib. bonor. III. c. 16. Stobaeus Eclog. Eth. P. II. p. 156.

nen gesichert habe. In jeder Sprache ist das Wort gut zweideutig, weil es in beiden Rücksichten gebraucht wird. Es ist aber für das Gedeihen der Wissenschaft rathsam, einen solchen schwankenden Gebrauch eines Worts aufzuheben. Zeno nahm daher dieselbe Operation vor, welche Kant in unsern Tagen wieder erneuert hat; er wollte den Gebrauch des Worts gut bloß auf das eingeschränkt wissen, was die reine Vernunft billiget, und als ihr angemessen, des Strebens würdig hält. Alles, was der Mensch als sinnlich vernünftiges Wesen begehrt, sollte mit einem andern Worte ausgedrückt werden. Vielleicht wollte Zeno endlich auch noch einen andern, damit zusammenhangenden Unterschied durch diese verschiedenen Ausdrücke bezeichnen, nehmlich das Gute, was bloß durch unsern freien Willen hervorgebracht wird, und die Güter, welche wir aus den Händen der Natur empfangen, auf welchen Unterschied einige spätern Stoiker, vorzüglich Epictet, die ganze Moral gründeten.

Das Gute kann mit den annehmlichen Dingen gar nicht verglichen werden, beide gehören unter eine ganz eigne Gattung von Dingen, welche nichts mit einander gemein haben. Da das Gute an sich einzig, und (als Ideal gedacht) keiner Zunahme und Abnahme empfänglich ist, die annehmlichen Dinge aber keinen Einfluß auf die Glückseligkeit haben, so folgt daraus, daß auch das Gute durch den Besitz noch so vieler annehmlichen Dinge nicht erhöhet, so wie durch den Verlust derselben nicht im geringsten vermindert werden kann. [20]) Nach Zeno ist die Sittlichkeit das höchste

20) Cicero de finibus bonor. III. c. 13. Ne illud quidem est consentaneum, ut, si, cum tria genera bonorum sint, quae sententia est Peripateticorum, eo beatior quisque sit, quo sit corporis aut

ste und einzige Gut des Menschen, das mit andern Dingen nicht verglichen werden kann, und ganz isolirt und unabhängig von allem ist, was die Menschen Wünschenswerthes finden mögen, und daher auch nicht mit etwas Fremdartigem vermengt werden darf. Darin liegt ein Hauptpunct, worin sich Zeno von den Peripatetikern, auch zum Theil von den Platonikern unterschied, welche die Sittlichkeit zwar auch für das höchste und einzige Gut, aber nicht der Qualität, sondern Quantität nach halten, und daher eine Vermehrung der Glückseligkeit durch die Vereinigung der Tugend mit andern Gütern für möglich hielten.

Dieses höchste Gut, und die Seligkeit, die es gewährt, kann auch durch keine Zeit wachsen und vermehrt werden. Wo es ist, da ist es ganz, ohne eine Steigerung zuzulassen. Es kommt nicht darauf an, ob man lange oder kurze Zeit in dem Besitz desselben ist. [21]) Dieser Lehrsatz nebst andern von der

 ma-

aut externis bonis plenior, ut, qui plura habeat, quae in corpore magni aestimantur, sit beatior. Illi enim corporis commodis compleri vitam beatam putant; nostri nihil minus. Nam cum ita placeat, ne eorum quidem bonorum, quae nos bona naturae appellamus, frequentia beatiorem vitam fieri, aut magis expetendam, aut pluris aestimandam: certe minus ad beatam vitam pertinet multitudo corporis commodorum.

21) Cicero de finib. bonor. III. c. 14. Ut enim opportunitas illa, sic haec, de quibus dixi, non fiunt temporis productione maiora, ob eamque causam Stoicis non videtur optabilior nec magis expetenda beata vita, si sit longa, quam si brevis.

materiellen Natur der Seele mußte alles Interesse an der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele verbannen.

Auf die Lehre von dem höchsten Gute folgt die von den Handlungen. Vernünftige Handlungen, (καθηκοντα) sind solche, von denen man einen vernünftigen Grund angeben kann, warum man sie thut; die dem handelnden Subjecte angemessen sind. Vernunftwidrige, solche, bei welchen kein vernünftiger Grund statt findet. [22])

Im allgemeinen Sinne sind καθηκοντα Handlungen, Thätigkeiten, welche durch Naturkräfte bewirkt, dem Zustande des Wirkenden angemessen sind. In dieser Bedeutung kann man auch den Thieren solche Thätigkeit zuschreiben, mit dem Unterschiede, daß sie in den Menschen aus vernünftigen Begehrungen entspringen, nicht aber bei den Thieren. [23])

Die

22) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Ὁριζεται δε το καθηκον, το ακολουθον εν ζωῃ, ὃ πραχθεν ευλογον απολογιαν εχει· παρα το καθηκον δε το εναντιως. Diogen. Laert. VII. §. 108. κατωνομασθαι δε ϰτως ὑπο πρωτϰ Ζηνωνος το καθηκον, απο τϰ κατα τινας ἡκειν, της προσονομασιας ειλημμενης.

23) Diogenes Laert. VII. §. 108. Ενεργημα δε αυτο ειναι, ταις κατα Φυσιν κατασκευαις οικειον. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Τουτο δε διατεινειν και εις τα αλογα των ζωων· ενεργει γαρ τινα ειναι ακολουθως τῃ ἑαυτων Φυσει επι των λογικων ζωων.

Die vernünftigen Handlungen sind theils vollkommenvernünftige, (τελεια) theils nicht. Das erste sind tugendhafte, sittliche Handlungen, wo man Recht aus Ueberzeugung und innerer Gesinnung thut. Zeno nannte diese mit dem eignen Kunstworte, κατορθωματα, [24]) jene aber nicht sittliche Handlungen (μεσα, media), die weder unter die guten noch unter die bösen Handlungen gezählet werden können. [25]) Dieses ist die wichtigste Unterscheidung, welche Zeno in dem Praktischen entdeckte. Lange vor ihm hatten einige Philosophen, namentlich Plato und Aristoteles, den Unterschied zwischen Legalität und Moralität geahndet, aber ihn nur an einzelnen Stellen ihrer Schriften geäußert. Zeno gründete aber zuerst darauf, wie auf den Satz, daß Sittlichkeit allein ein Gut sey, seine Moralphilosophie. Der Unterschied ist wichtig, und greift sehr in das Wesen der Sittlichkeit ein; aber er ist verkannt und gemißdeutet worden, weil man mit den Ausdrücken, an welche Zeno jene Begriffe knüpf-

24) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Των δε καθηκοντων τα μεν ειναι φασι τελεια, ἁ δη και κατορθωματα λεγεσθαι, κατορθωματα δ' ειναι τα κατ' αρετην ενεργηματα, οἱον το φρονειν το δικαιοπραγειν. Cicero de finib. bonor. III. c. 7. 14, 17. de offic. I. c. 3.

25) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Ουκ ειναι δε κατορθωματα τα μη ὅτως εχοντα, ἁ δη ουδε τελεια καθηκοντα προσαγορευεσιν, αλλα μεσα, οἱον το γαμειν, το πρεσβευειν το διαλεγεσθαι, τα τετοις ὁμοια. Cicero de offic. I. c. 3. de finib. bonor. III. c. 17. Ex quo intelligitur, officium medium quoddam esse, quod neque in bonis ponatur neque in contrariis.

knüpfte, einen ganz falschen Sinn verband. Sobald man καθηκον und officium, wodurch Cicero dieses griechische Wort übersetzte, mit dem deutschen Worte Pflicht für gleichgeltend nahm, so konnte man natürlich in diesem Theil von Zenos Philosophie nichts als ein Gewebe von Ungereimtheiten und Widersprüchen finden. Denn da fand man Pflichten, die keine Pflichten sind, Pflichten, welche unter die gleichgültigen Dinge gehören, weder gut noch böse sind. An diesen Verirrungen hatte theils jenes Versehen, theils der Mangel eines durchdringendem Blicks in den Geist dieser Philosophie, theils der Mangel an den vollständigen Schriften der ersten Stifter, vielleicht auch die Vernachläßigung einer vollkommen deutlichen Auseinandersetzung dieser Begriffe von Seiten Zenos die meiste Schuld. [26]) Es ist nothwendig, den Begriff des Zeno von Tugend zu entwickeln, ehe wir jenen Unterschied nach dem Geiste seiner Philosophie entwickeln können.

Alles wahre Gute ist Tugend, und was mit derselben zusammenhängt; alles wirkliche Böse Laster und was mit demselben unzertrennlich verbunden ist. [27])

Tu-

26) Man sehe z. B. Tiedemann System der stoischen Philosoph. 3 Th. S 299 ff. Allein Garve in seinen Anmerkungen zum ersten Buch des Cicero de officiis S. 17. ff. und Lilie commentationes de stoicorum philosophia morali I. S. 57. 58. haben dem Zeno Gerechtigkeit widerfahren lassen. Eine eigne Schrift über diesen Gegenstand hatte Chrysipp geschrieben. Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1038. deren Verlust sehr zu bedauern ist.

27) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 90.

Αγα-

Tugend ist der Charakter, die Gesinnung der Seele, welche mit sich selbst das ganze Leben hindurch einstimmig ist, aus welcher lobenswürdige (sittliche) Handlungen entspringen, und wodurch der Mensch selbst allein lobenswürdig wird. [28]) Unter διαθεσις verstehen die Stoiker, wie Aristoteles unter ἑξις, eine Handlungsweise, die in den Charakter übergegangen ist, eine herrschende Maxime. Diese Handlungsweise bestehet in der durchgängigen Herrschaft der Vernunft über alle andere Antriebe, oder in der ungehinderten Thätigkeit der unverdorbenen Vernunft. Die Vernunft hat aber zwey Funktionen, das Denken, oder Ueberlegen, was man thun soll, und das Handeln, oder Realisiren dessen, was man thun soll. [29]) Die Vernunft ist das ober-

Αγαθα μεν τα τοιαυτα, Φρονησιν, δικαιοσυνην, ανδρειαν, και παν ὁ εςιν αρετη η μετοχον αρετης.

28) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104. Κοινοτερον δε την αρετην διαθεσιν ειναι φασι ψυχης συμφωνον αυτη περι ὁλον τον βιον. p. 98. Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 15. Quando igitur virtus est affectio animi constans conveniensque, laudabiles efficiens eos, in quibus est, et ipsa per se sua sponte, separata etiam utilitate, laudabilis; ex ea proficiscuntur honestae voluntates, sententiae actiones omnisque recta ratio; quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. Acad. Quaest. I. c. 10.

29) Diogenes Laert. VII. §. 89. 90. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 112. Φρονησεως μεν γαρ ειναι κεφαλαια το μεν θεωρειν και πραττειν, ὁ ποιητεον, προηγουμενως.

oberste Gesetz des Menschen; was es gebietet, ist Recht, was es verbietet, ist Sünde. [30])

Die Tugend, welche überhaupt Vollkommenheit des Menschen, als eines vernünftigen, zur Gemeinschaft mit andern Menschen bestimmten Wesens ist, besteht also darin, daß die Vernunft in ihm durch Denken und Handeln frei und ungehindert thätig ist, daß er auf den letzten Zweck der Vernunft, (welches auch das Ziel aller Tugend ist) Einstimmung mit sich selbst, beziehe, und nur darum handele, ohne auf Schaden und Vortheil, Belohnung und Strafe zu sehen. Denn die Tugend ist sich selbst Zweck, und kennt keinen andern Zweck außer sich. [31])

Jede tugendhafte Handlung ist vollkommen gut, sie enthält alle zur Tugend erfoderlichen Eigenschaften; ihr Zweck gehet nicht aus sich selbst heraus, sondern sie ist sich selbst Zweck; sie entspringt aus vollkommener Harmonie des Geistes, und wirkt auf diese als Zweck wie-

30) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104. Του δε νομου οντος σπουδαιου, επειδη λογος ορθος εςι μεν προστακτικος ὡν ποιητεον, απαγορευτικος δε ὡν ε ποιητεον. Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1037. το κατορθωμα φασι νομε προσταγμα ειναι· το δε ἁμαρτημα, νομου απαγορευμα.

31) Diogen. Laert. VII. §. 89. Την τε αρετην διαθεσιν ειναι ὁμολογεμενην, και αυτην δι' αυτην ειναι αἱρετην, ου δια τινα φοβον η ελπιδα η τι των εξωθεν. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 204. 102. 108. Πασων δε τετων των αρετων το τελος ειναι, το ακολουθως τη φυσει ζην. Plutarch. de vita morali. c. 3. Cicero de finib. bon. III. c. 7.

wieder zurück. [32]) Ihre Güte liegt nicht sowohl in dem Erfolg, oder in dem, was man wirkt, als in dem Entschlusse und dem Willen, in dem Geiste, in welchem man sie sich vorsetzt. [33])

Die

32) Cicero de Finib. bonor. III. cap. 7. Quae autem nos aut recta aut recte facta dicamus, si placet, illi autem appellant κατορθωματα, omnes numeros virtutis continent. sola enim sapientia in se tota conversa est, quod idem in ceteris artibus non fit — ut enim histrioni actio, saltatori motus, non quivis, sed certus quidam est datus: sic vita agenda est certo genere quodam, non quolibet, quod genus conveniens, consentaneumque dicimus; nec enim gubernatori, aut medicinae similem sapientiam esse arbitramur, sed actioni illi potius, quam modo dixi et saltationi, ut in ipsa arte insit, non foris petatur extremum, id est artis effectio.

33) Cicero de finib. bonor. III. c. 9. Quidquid enim a sapiente proficiscitur, id continuo debet expletum esse omnibus suis partibus: in eo enim positum est id, quod dicimus esse expetendum. nam ut peccatum est patriam prodere, parentes violare, fana depeculari, quae sunt in effectu: sic timere, sic moerere, sic in libidine, esse, peccatum est, etiam sine effectu, verum ut haec non in posteris et in consequentibus, sed in primis continuo peccata sunt: sic ea, quae proficiscuntur a virtute, susceptione prima non perfectione recta sunt iudicanda.

Die Tugend beruhet auf gewissen festen, unveränderlichen Grundsätzen. Diese sind, die Ueberzeugung, daß das Sittliche das Einzige Gut, das Schändliche das Einzige Böse sey; daß nichts in der Welt einen solchen absoluten Werth besitzt, daß weder Sinneslust, noch Schmerz in Vergleichung mit dem sittlichen Guten und sittlich Bösen in Betrachtung kommen. Nur da, wo diese Ueberzeugung vorhanden ist, kann die Vernunft Einfluß auf das Handeln haben, die sinnlichen Triebe und Neigungen beherrschen, und standhaft bei den guten Vorsätzen beharren, um jedes vernünftige Wesen nach der ihm zukommenden Würde zu behandeln. [34]) Da Zeno die Tugend überhaupt für

34) Stobaeus Ecl. Ethic. P. II. p. 110. Πασας δε τας αρετας, ὁσαι επιϛημαι εισι και τεχναι, κοινα τε θεωρηματα εχειν και τελος το αυτο· διο και αχωριϛους ειναι. Cicero Academ. Quaest. I. c. 10. Cicero de Finib. bonor. III. c. 7. Tenere autem virtutes eas ipsas, quarum modo mentionem feci, nemo poterit, nisi statuerit nihil esse, quod intersit aut differat aliud ab alio, praeter honesta et turpia. c. 8. 11. Stobaeus Eclog. Ethic. p. 108. Εχειν γαρ αφορμας παρα της φυσεως και προς την του καθηκοντος ἑυρεσιν, και προς την των ὁρμων ευϛαθειαν, και προς τας ὑπομονας και προς τας απονεμησεις κατα το συμφωνον. Wir finden ein gedoppeltes Tugendsystem von den Stoikern in einigen Stellen der Schriftsteller, aber sehr kurz und unbefriedigend, angeführt. Nach dem einen ist Gesundheit, Harmonie, und ein gewisser Grad von Kraft und Stärke der Seele, oder der Vernunft, die Grundlage

für Weisheit (Φρονησις) erklärte, worunter er eine in Handlungen übergehende Vernunfterkenntniß von dem, was man thun, und nicht thun soll, verstand, so werden wir vielleicht nicht irren, wenn wir annehmen, daß er in jenen Maximen das Wesentliche, den Geist der Tugend fand, ohne welchen eine Handlung zwar mit den Geboten der Vernunft übereinstimmen, aber nicht eine vollkommen gute, tugendhafte Handlung seyn kann. Wir werden hernach sehen, daß die Eintheilung der Handlungen in κατορϑωματα und καϑηκοντα auf diesem Unterschied beruhet.

Es giebt wesentlich nur eine Tugend, welche in der Vollkommenheit der Vernunft bestehet. Aber diese Vernunft äußert sich in dem Praktischen auf verschiedene Art; in dieser Rücksicht lassen sich vier verschiedene Arten von Tugenden unterscheiden, Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, welche aber alle in der einen Vernunft gegründet und unzertrennlich sind, so daß, wer eine hat, auch die andern besitzt, und wer

lage der Tugend, aus welcher erst gute Entschlüsse und Handlungen hervorquellen. Dies war Cleanthes Vorstellungsart. Plutarch. de Stoicor. Repugnant. p. 1034. Nach dem andern entspringt diese Gesundheit, Stärke, Festigkeit und Harmonie erst aus guten Grundsätzen; sie sind Folgen der Tugend. Stobaeus Ecl. Ethic. p. 110. Beide Systeme berührt Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 13. Es ist wahrscheinlich, daß Zeno dem letzten geneigter war, da er die Tugend überhaupt für Weisheit, d. i. Erkenntniß und Ausübung des Guten hielt.

wer eine befolgt, sie alle zur Richtschnur seines Handelns macht. [35])

Alle Tugenden kommen darin überein, daß es Handelsweisen nach Grundsätzen der Vernunft sind, in welcher Rücksicht sie bei den Stoikern επιςημαι und τεχναι heißen. Also wird der Unterschied der Tugenden darin liegen, daß die Vernunft nach verschiedenen Rücksichten und Objecten bestimmt, was zu thun und zu lassen sey, und darnach handelt.

In so fern die Vernunft überhaupt erkennt, was zu thun und zu lassen ist, und darnach wirklich handelt, heißt

35) Cicero Academ. Quaestion. I. c. 10. Cumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas, hic omnes in ratione ponebat. Cumque illi ea genera virtutum, quae supra dixi, seiungi posse arbitrarentur; hic nec id ullo modo fieri posse disserebat, nec virtutis usum modo, ut superiores, sed ipsum habitum per se esse praeclarum. Plutarch de Virtute mor. c. 2. Stoicorum repugnant. p. 1034. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 110. Πασας δε αρετας, όσαι επιςημαι εισι και τεχναι, κοινα τε θεωρηματα εχειν, και τελος, ώς ειρηται, το αυτο, διο και αχωριςες ειναι· τον γαρ μιαν εχοντα πασας εχειν, και τον κατα μιαν πραττοντα κατα πασαις πραττειν. Dieses ist eigentlich aus Chrysipps Schrift von der Tugend. Diogen. Laert. VII. c. 125. Da aber auch Zeno eine Abhandlung darüber geschrieben hat, und dieselbe Unzertrennlichkeit der Tugenden lehrte, so kann man jene Stelle für eine Erläuterung des Zenonischen Gedankens halten.

heißt sie **Weisheit**, (Φρονησις) [36] Sie schreibt also überhaupt alle Handlungen vor, die man thun und lassen muß, um mit sich selbst, das heißt mit der Vernunft durchgängig einstimmig zu handeln. Daher sagen auch die Stoiker, die Weisheit habe die καθηκοντα zum Gegenstande, das heißt, alle mit der Vernunft übereinstimmende Handlungen. [37]

Die **Mäßigkeit** (σωφροσυνη), ist die Erkenntniß dessen, was man wählen und verwerfen soll. Ihr Object sind die Willensbestimmungen und Begehrungen, um sie mit der Vernunft übereinstimmend zu machen. [38] Der Grundsatz derselben ist: das Angenehme den Sinnen schmeichelndes für kein Glück, sondern in Vergleichung mit Sittlichkeit, für etwas Unbedeutendes zu halten.

Die **Stärke der Seele** oder **Tapferkeit** ist die Wissenschaft des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren. Sie hat zum Gegenstande dasjenige, was man

36) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 102. Φρονησιν δ' ειναι επιςημην ὡν ποιητεον και ȣ ποιητεον και ȣδετερων, η επιςημην αγαθων και κακων και ουδετερων. p. 112. Φρονησεως μεν γαρ ειναι κεφαλαια το μεν θεωρειν και πραττειν, ὁ ποιητεον.

37) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104. Και την μεν φρονησιν περι τα καθηκοντα γιγνεσθαι. p. 108.

38) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p 102. Σωφροσυνην δ' ειναι επιςημην αἱρετων και φευκτων και ȣδετερων. p. 104 την δε σωφροσυνην περι τας ὁρμας του ανθρωπου. p. 108. προς την των ὁρμων ςυςαθειαν.

dulden und nicht dulden soll. [39]) Der Grundsatz derselben ist, nicht den Schmerz oder das Unangenehme für ein Uebel, sondern allein das Schändliche, Unsittliche für das Böse zu halten. [40])

Die Gerechtigkeit ist die Wissenschaft, einem jeden seinen Werth zu geben, wie es die Uebereinstimmung mit sich selbst fodert. [41])

Dieses sind die vier vornehmsten Funktionen der Vernunft, in Beziehung auf das sittliche Handeln; es sind die vier Cardinal- oder Haupttugenden, welche andere abgeleitete unter sich haben. Die Stoiker haben den ersten Versuch gemacht, diese abgeleiteten Tugenden vollständig aufzuführen, und die ersten zu subordiniren, wiewohl sie darin noch nicht systematisch, sondern rhapsodistisch verfuhren. [42]) Es ist übrigens bemerkenswerth, daß Zeno jede Tugend als ein Handeln nach Grundsätzen der Vernunft betrachtet, und sie daher ganz als eine Handlungsweise der Vernunft ansiehet. Er verräth dadurch, daß er in dem Nachdenken über Moralität weiter gegangen, und die Causalität der Vernunft

39) Stobaeus Eclogae Ethic. P. II. p. 102. Ανδρειαν δε επιςημην δεινων και ου δεινων και ουδετερων — την δε ανδρειαν περι τας ὑπομονας.

40) Cicero de Finib. bonor. III. c. 8.

41) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 102. Δικαιοσυνην δε επιςημην απονεμητικην της αξιας ἑκαςῳ — p. 108. προς τας απονεμησεις κατα το συμφωνον.

42) Diogenes Laert. VII. §. 126 und vollständiger Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104-108.

nunft als die einzige Bedingung derselben erkannt habe. Deutlicher erklärt er sich darüber in der Lehre von den Leidenschaften, und in dem Paradoxon, daß der Weise allein frey sey. Freiheit ist das Vermögen, nach seinen eignen Gesetzen zu leben. Dieses kann aber nur der, der sittlich handelt, das Recht achtet, seine Pflicht thut, nicht aus Furcht, sondern aus eigner Ueberzeugung, der seinen vernünftigen Willen und seine Vernunft über alles achtet. [43])

Die Tugend hat nothwendige Folgen auf den Gemüthszustand des Handelnden, die zwar ebenfalls Tugenden genannt werden können, aber sich doch dadurch unterscheiden, daß sie nicht selbst Handlungsweisen nach Grundsätzen, sondern Folgen derselben sind, Gesundheit, Stärke und Schönheit der Seele. Die Gesundheit der Seele bestehet in dem richtigen Verhältniß der Urtheile der Seele untereinander. Die Stärke der Seele ist die zureichende Kraft in dem Ur-

43) Diogen. Laert. VII. §. 121. Μονον δε ελευθερον· τους δε φαυλους δουλους· ειναι γαρ την ελευθεριαν εξουσιαν αυτοπραγιας· την δε δουλειαν στερησιν αυτοπραγιας. Cicero Paradoxon V. Quid est enim libertas? potestas vivendi ut velis. Quis igitur vivit, ut vult, nisi qui recta sequitur, qui gaudet officio, cui vivendi via considerata atque provisa est, qui legibus non propter metum paret, sed eas sequitur atque colit, quia id salutare maxime esse iudicat, qui nihil dicit, nihil facit, nihil cogitat denique, nisi libenter ac libere, cuius omnia consilia resque omnes, quas gerit, ab ipso proficiscuntur, eodemque referuntur, nec est ulla res, quae plus apud eum polleat, quam ipsius voluntas atque iudicium.

theilen und Handeln der Seele, daß ihre Entschlüsse etwas zu thun und zu lassen, ohne Hinderniß realisirt werden. Die Schönheit der Seele ist das harmonische Verhältniß der Vernunft und ihrer Functionen unter einander zum Ganzen. [44])

Der Tugend ist das Laster entgegengesetzt, dessen Begriff sich aus dem der Tugend von selbst ergiebt, weil sie das Gegentheil derselben ist. Auch das Laster hat vier Hauptarten, welche der Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit entgegen stehen. Das Wesen derselben ist praktische Unwissenheit, oder Mangel der Erkenntniß des Guten und Bösen, und Nichtbefolgung des Erkannten, wodurch das Gemüth mit sich selbst entzweiet und der innern Harmonie beraubet wird, ein fehlerhafter Zustand, der nicht vorübergehend, sondern beharrend ist. Der Grund des Lasters ist Lasterhaftigkeit, das Uebermaaß der Sinnlichkeit, ein Abfall von der Vernunft, Ungehorsam gegen ihre Gebote, wobei die Gemüthsbewegungen ohne Leitung und Zucht sind.

Aus

44) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 110. Αλλας δε επιγιγνεσθαι ταυταις, ουκ ετι τεχνας ουσας αλλα δυναμεις τινας, επι της ασκησεως περιγιγνομενας, οἱον την ὑγιειαν της ψυχης και την αρτιοτητα, και την ισχυν αυτης και το καλλος. — την της ψυχης ὑγιειαν ευκρασιαν ειναι των εν τη ψυχη δογματων — ἡ της ψυχης ισχυς τονος εστιν ἱκανος εν τω κρινειν και πραττειν και μη· — το της ψυχης καλλος εστι συμμετρια του λογου και των μελων αυτου προς ὁλον τε αυτου και προς αλληλα. Cicero Tuscul. Quaestio. IV. c. 13. Den Grund, warum wir diese Gedanken dem Zeno beylegen, ohne ausdrückliche Zeugnisse vor uns zu haben, findet man in der Note 34).

Aus derselben Quelle entspringen die Leidenschaften. [45])

Die bösen Neigungen, die Leidenschaften und Gemüthsbewegungen, aus welchen böse Handlungen entspringen, betrachtet Zeno mit Recht als verschuldet, weil sie nichts anders als Geringschätzung der Vernunft, ein Act der freien Urtheilskraft sind. [46]) Ob aber Zeno auch den letzten Grund aller bösen Neigungen als verschuldet, und der Zurechnung fähig gehalten habe, läßt sich nicht geradezu behaupten, weil wir keine Data haben, diese Frage zu entscheiden. So viel läßt sich leicht einsehen, daß sie nach seinen physiologischen Grundsätzen so verwickelt war, daß jede Beantwortung ihre Schwierigkeiten hatte.

45) Cicero Tusculanar. Quaest. IV. c. 13. Vitia enim affectiones sunt manentes, perturbationes autem moventes — vitiositas autem est habitus aut affectio in tota vita inconstans et a se ipsa dissentiens; c. 9. omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est a tota mente et a recta ratione defectio, sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo appetitiones animi nec regi nec contineri queant. Verglichen Academic. Quaest. I. c. 10. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104.

46) Cicero Academicar. Quaest. I. c. 10. Perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi. Tuscul. Quaest. IV. c. 14. sed corporum offensiones sine culpa accidere possunt, animorum non item, quorum omnes morbi et perturbationes ex aspernatione rationis eveniunt.

Tugend und Laster sind einander entgegengesetzt, und es giebt nichts Mittleres zwischen beiden. Wo nicht Tugend ist, da ist Laster. Auch sind alle Tugenden und alle Laster einander gleich. Denn es sind Theile des Guten und Bösen, welches in der Harmonie und Disharmonie besteht. Jede Abweichung von der Harmonie ist Laster, sie mag klein oder groß seyn. Auch läßt sich kein höherer oder niederer Grad der Tugend denken, z. B. Gerechtigkeit und Mäßigkeit kann in dem einen Falle nicht mehr Gerechtigkeit und Mäßigkeit seyn, als in dem andern. Man kann nicht sagen, daß derjenige Gerechtigkeit beweißt, der ein Depositum von geringerem Werth, wo er durch keine Zeugen überwiesen werden kann, nicht behält, sondern zurückgiebt, aber ein Depositum von großem Werth unter gleichen Umständen unterschlägt; eben so wenig, als daß er in dem letzten Fall, wenn er es zurückgiebt, einen höhern Grad von Gerechtigkeit ausübe; denn in beiden Fällen ist es eine und dieselbe Handlung der Tugend. [47])

Aus

47) Cicero de Finib. III. c. 21. IV. c. 9. Diogenes Laert. VII. §. 127. Cicero Paradoxa III. c. 1. Una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia, nihil huic addi potest, quo magis virtus sit, nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur. Quod si virtutes pares sunt inter se, paria esse etiam vitia necesse est. Stobaeus Eclogic. Ethic. P. II. p. 116. Αρετης δε και κακιας ουδεν ειναι μεταξυ· παντας γαρ ανθρωπους αφορμας εχειν εκ φυσεως προς αρετην, και οιονει το των ἡμιομβειαιων λογον εχειν κατα τον Κλεανθην, ὁθεν ατελεις μεν οντας ειναι φαυλους, τελειωθεντας δε σπουδαιους. Man siehet aus

die-

Aus demselben Grunde folgt auch, daß die Tugend und das Laster weder einer Zunahme noch einer Abnahme fähig ist, obgleich beide um sich greifen, sich ausbreiten, sich in mehreren Handlungen äußern können. [48]) Es ist in allen diesen Sätzen Wahrheit enthalten, welche sich auf die Reflexion des moralischen Bewußtseyns gründet, aber noch einseitig und nicht gehörig bestimmet. Wenn sie die Tugend und Laster in abstracto nehmen, unter jener die Vollkommenheit der menschlichen Vernunft und des Willens verstehen; wenn sie endlich nicht auf die Einschränkung der menschlichen Natur Rücksicht nehmen, nach welcher Sittlichkeit nur im Kampfe mit der sinnlichen Natur gedacht werden kann, so haben sie völlig Recht, wenn sie Tugend und Laster als zwey Zustände betrachten, die keinen Mittelzustand und keine Grade zulassen; aber Unrecht, wenn sie diesen Satz, der nur in abstracto gilt, auf das wirkliche Leben anwenden, ohne auf die verschiedenen Grade der Tugend und des Lasters, die Abstufungen in der Reinheit, Stärke, und Umfang der moralischen Gesinnung zu achten; wenn sie unter andern behaupten, daß nur der Weise allein durch seine Tugend glückselig, der sittlich böse Mensch aber, und der in der Besserung fortschreitende, der Weisheit sich nähernde Mensch in glei-

 chem

dieser Stelle, welche aber mehrere Fehler hat, daß dieses eine alte Behauptung war, und wahrscheinlich schon von Zeno herrührt. Der Beweis des Cleanth, der vielleicht auch Zenonisch ist, beruhet darauf, daß Tugend Vollkommenheit, und Laster Unvollkommenheit ist, woraus sie auch richtig folgt.

48) Cicero de Finib. bonor. III. c. 15. Sed quamquam negent, nec virtutes nec vitia crescere, attamen utrumque eorum fundi quodam modo et quasi dilatari putant.

chem Grade unglückselig sey. [49]) Doch wissen wir nicht, in wiefern Zeno schon diese Folgerungen ableitete.

Die Handlungen aus Tugend sind vollkommen gute Handlungen (κατοϱθωματα) die Handlungen aus Laster sind Sünden (ἁμαϱτηματα. [50]) Wir werden nun den Unterschied zwischen κατοϱθωματα und καθηκοντα besser entwickeln können, obgleich wir keine andern Data dazu haben, als die Erklärungen der folgenden Stoiker, aus welchen man auf den Begriff des Zeno in so fern mit einiger Sicherheit schließen kann, als es ausgemacht ist, daß Zeno Wort und Begriff nicht nur gebraucht, sondern auch zuerst erfunden hat. [51])

Aus dem, was wir schon gelegentlich angeführt haben, erhellet, daß die Stoiker nicht immer einerley Begriff mit diesen Ausdrücken verbinden. So ward das Wort κατοϱθωμα für Gebot des Gesetzes, oder eine gebotene Handlung genommen, deren Gegentheil ἁμαϱτημα, eine verbotene Handlung ist. [52]) In

49) Cicero de finib. bonor. IV. c. 9, 20.

50) Cicero Paradoxa III. c. 1.

51) Cicero Academicar. Quaest. I. c. 10. Sic inter recte factum atque peccatum, officium et contra officium, media locabat quaedam, recte facta sola in bonis actionibus ponens, prave, id est peccata, in malis, officia autem et servata praetermissaque media putabat. Chrysipp hatte eine eigne Abhandlung πεϱι κατοϱθωματων geschrieben. Plutarch. Stoicor. Repugnant. p. 1038.

52) Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1037. (Oben Note 30.)

In diesem Sinn ist es mit καθηκον gleichgeltend, wenn die Stoiker durch dieses Wort alle Vorschriften der Weisheit, oder der praktischen Vernunft verstehen. [53])

Es giebt aber noch eine andere Bedeutung, in welcher κατορθωμα und καθηκον einander entgegen gesetzt sind. Und diese müssen wir näher untersuchen. Der beste Weg, der uns auf das richtige Resultat leitet, scheint dieser zu seyn, daß wir die verschiedenen Bedeutungen des Wortes καθηκον, außer der schon angeführten, weil diese vollständiger angegeben sind, zuerst zusammenstellen, und daraus die des dunklern Begriffs κατορθωμα zu entwickeln suchen.

Καθηκον nennen die Stoiker Erstens eine Handlung, welche die Vernunft, in Rücksicht auf Gegenstände der Selbstliebe, oder in Rücksicht des Annehmlichen und Verwerflichen billiget. Ungeachtet diese Dinge in keinem nothwendigen Zusammenhange mit der Glückseligkeit stehen, so kann doch die Vernunft rathsam finden, das eine zu wählen, das andere zu verwerfen. Diese Handlungen entspringen aus Trieben und Neigungen; in so fern sie aber vernünftigen Maximen unterworfen werden, heißen sie καθηκοντα, z. B. Heirathen, Gesandtschaften übernehmen, für seine Gesundheit sorgen, Eltern, Brüder, Vaterland lieben, gegen Freunde gefällig seyn. [54]) Zweitens heißen auch καθηκοντα mo-

53) Stobaei Eclog. Ethic. P. II. p. 104. (Oben Note 37.)

54) Cicero de finib. bonor. III. cap. 17. Quoniamque in iis rebus, quae neque in virtutibus sunt, neque in vitiis, est tamen quiddam, quod usui possit esse, tollendum id non est. est autem eius generis actio quoque quaedam, et

moralische Handlungen, denen aber, um vollkommen sittlich zu seyn, noch etwas fehlet. Z. B. ein Depositum aus Gerechtigkeit wieder zurückgeben, ist eine vollkommen gute, tugendhafte, oder sittliche Handlung; die bloße Handlung des Wiedergebens, ohne auf die innere Beschaffenheit zu sehen, ist καθηκον. [55])

Im Allgemeinen sind also καθηκοντα vernunftgemäße Handlungen, [56]) welche sich in zwey Classen theilen, nehmlich erstens solche, welche die Vernunft als Mittel zu einem Zweck, oder zur Befriedigung einer Neigung nach consequenten Maximen vorschreibt, und zweitens Handlungen, welche die Vernunft darum vorschreibt, weil sie an sich, nicht zu einem an-

et quidem talis, ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum. quod autem ratione actum sit, id officium appellamus. Diogenes Laert. VII. §. 108. Ενεργημα δε αυτο ειναι ταις κατα φυσιν κατασκευαις οικειον. Stobaeus Eclog. Eth. P. II. p. 158. 160.

55) Cicero de finib. bonor. III. c. 18. Quoniam enim videmus esse quiddam, quod recte factum appellemus, id autem est perfectum officium, erit autem etiam inchoatum, ut si iuste depositum reddere in recte factis sit, in officiis ponatur depositum reddere. illo enim addito iuste, facit recte factum; per se autem hoc ipsum reddere in officio ponitur.

56) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Ὁριζεται δε το καθηκον, το ακολουθον εν ζωῃ, ὁ πραχθεν ευλογον απολογιαν εχει.

andern Zweck gut sind. In dieser letzten Bedeutung entsprechen also die καθηκοντα den legalen Handlungen, welche, wenn die gehörige Gesinnung hinzukommt, sittlich gute Handlungen werden. Eben dieses mag auch der Stifter der Stoa unter diesem Ausdruck verstanden haben, wie schon aus dem Gegensatze, dem κατορθωμα, erhellet. Diese Bestimmung führet uns auch auf die erste Bedeutung zurück, da alle Vorschriften der Vernunft καθηκοντα genannt wurden. Es würde daher zu einseitig seyn, wenn man entweder nur allein Handlungen, die sich auf die adiaphora der Stoiker beziehen, oder allein Handlungen, welche der werdende noch nicht vollendete Weise, der in dem Guten fortschreitende Mensch, zwar nicht aus Tugend, aber doch auf Tugend hinblickend, ausübt, darunter verstehen wollte. [57])

Diese Handlungen machen gleichsam die erste Schule der Tugend aus. Zuerst muß der Mensch consequent, auch in dem, was er aus Selbstliebe und für seine Naturzwecke thut, handeln lernen, ehe er tugendhaft wird, das heißt, die Harmonie mit der Vernunft um ihr selbst willen, als das höchste Gut des Menschen achtet. Und gerade auf diese Weise deduciren einige Stoiker die Principien der Sittlichkeit. [58])

Die den vernunftmäßigen und legalen Handlungen entgegengesetzten Handlungen, κατορθωματα, können nun schon dem Gegensatze nach, nichts anders als Handlungen aus Tugend seyn, Handlungen, welche nicht

57) Ern. Godofr. Lilie Commentatio I. de Stoicorum philosophia morali. p. 58.

58) Diogen. Laert. VII. §. 85, 86. Cicero de finib. bonor. III. c. 6.

nicht bloß der Materie, sondern auch der Form nach, also vollkommen mit der Vernunft übereinstimmen. [59] Auf diese Bedeutung führet schon das vorher aus Cicero angeführte Beispiel. Der Unterschied zwischen legalen und moralischen Handlungen war übrigens von mehrern Philosophen schon bemerkt worden, aber nur in einzelnen Fällen. [60] Zeno und seine Nachfolger aber gingen darin einen Schritt weiter, daß sie diese beiden Gattungen von Handlungen durch verschiedene Ausdrücke auch im Allgemeinen unterschieden.

Es ist aber wahrscheinlich, daß wo nicht alle, doch einige Stoiker auch diese moralischen Handlungen in zwey Klassen getheilet haben, nehmlich in solche, welche keine große Ueberwindung kosten, keine Aufopferung von Neigungen verlangen, und in solche, wo sich die tugendhafte Gesinnung durch Ueberzeugung starker dagegen kämpfender Neigungen, starker sinnlicher Triebfedern in ihrem schönsten Lichte äussert. Diese letzten scheint wenigstens Chrysipp als Heldentugenden mit dem Namen κατορθωματα besonders

59) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Των δε καθηκοντων τα μεν ειναι φασι τελεια, ἁ δη και κατορθωματα λεγεσθαι κατορθωματα δ' ειναι τα κατ' αρετην ενεργηματα, οιον το φρονειν, το δικαιοπραγειν. p. 184. καθηκον παντας επεχοι τας αριθμους. (Cicero de finib. bonor. III. c. 7.) p. 190. πανθ' ὁσα κατα τον ορθον λογον πραττεται.

60) Man sehe z. B. Aristoteles Ethica ad Nicomach. V. c. 8., der auch dasselbe Beispiel von dem Depositum hat.

ders ausgezeichnet zu haben. [61]) Diese Eintheilung läuft mit der doppelten Bedeutung des Worts καθηκον gewissermaßen parallel.

Alle Handlungen gegen die Vernunft sind Vergehungen, ἁμαρτηματα. In der weitern Bedeutung werden also alle illegale und unmoralische Handlungen unter diesem Worte begriffen. [62]) Im engern Sinne aber werden nur die letzten ἁμαρτηματα genannt.

Von den vollkommen moralischen Handlungen, so wie von den entgegengesetzten unmoralischen behauptete nun Zeno, daß sie alle einander gleich seyen.

61) Plutarch Stoicor. Repugnant. p. 1038. E. καιτοι πικρως εν τῳ γένει τετῳ και Πλατωνα και τους αλλους του Χρυσιππου δακνοντος, επαινειν δε μη παν το πραττομενον κατ' αρετην κελευων, εμφαινει τινα των κατορθωματων διαφοραν. Λεγειδε ούτως εν τῳ περι του Διος· εργων γαρ κατα τας αρετας οντων, οικειον εςι τα προενεχθεντα και τουτων, οίον ανδρειως τον δακτυλον εκτειναι, και εγκρατως αποσχεσθαι δυςθανατιωσης γραος, και απροπτωτως ακουσαι του τα τρια τεσσερα μη ειναι τελεως· τινα εμφαινει ψυχριαν ὁ δια τουτων επαινειν τινας εγχειρων και εγκωμιαζων. Vielleicht machte Chrysipp diesen Unterschied, weil der Lehrsatz, alle tugendhaften Handlungen seyen einander gleich, viele Anfechtung fand.

62) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Παν δε το παρα το καθηκον εν λογικῳ γιγνομενον, ἁμαρτημα ειναι· p. 192. καθολου ὁσα παρα τον ορθον λογον πραττεται.

en.[63]) Es ist, sagte er, eine eben so große Sünde, einen Hahn zwecklos zu tödten, als einen Menschen zu morden. Er behauptete dieses, wie es scheint, bloß dem Begriffe nach in abstracto. So wie eine wahre Vorstellung nicht wahrer ist als die andere, und keine falsche Vorstellung es mehr als die andere ist, darum, weil eine wahre Vorstellung ihrem Objecte entspricht, eine falsche demselben nicht entspricht, und darin kein Mehr noch Weniger statt findet, so besteht eine vollkommen gute Handlung darin, daß sie mit sich und der Vernunft übereinstimmt, und eine böse Handlung darin, daß sie von dieser Handlung abweicht. Es läßt sich daher keine vollkommen gute, und keine böse Handlung denken, die es in Rücksicht auf das wesentliche Merkmal mehr oder weniger wäre, als eine andere.[64]) Eine gute Handlung erreicht ihren Zweck, Harmonie, vollkommen, eine böse verfehlt ihn; ob sie ihn in einem kleinern oder größern Grade verfehlte, thut nichts zur Sache, denn nur darin, daß sie denselben verfehlt, daß sie etwas Verbotenes thut, nicht

63) Cicero Orat. pro Muraena c. 29. de finib. bonor. III. c. 14.

64) Sextus advers. Mathematic. VII. §. 422. Ὡςπερ γαρ ανθρωπος ανθρωπου, καθο ανθρωπος εςιν, ου διαφερει, ουδε λιθος λιθου· ὑτως ουτε ακαταληπτος φαντασια ακαταληπτου φαντασιας διενηνοχεν, ᾗ ακαταληπτος εςιν, ουδε ψευδης ψευδους, ᾗ ψευδης εςι. Κἀντευθεν ὁρμωμενοι οἱ περι τον Ζηνωνα εδιδασκον, ὁτι ισα εςι τα ἁμαρτηματα. Cicero de finib. bonor. III. c. 14. Recta igitur effectio, item convenientia, denique ipsum bonum, quod in eo positum, ut naturae consentiat, crescendi accessionem nullam habet. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 218.

nicht in dem Grade desselben, liegt das wesentliche Merkmal der Bosheit. [65]) Da endlich alle gute Handlungen aus einer und derselben Quelle, der Tugend entspringen, diese aber keines Grades empfänglich ist, und darin alle einander gleich sind, so folgt daraus, daß die entgegengesetzten bösen Handlungen ebenfalls gleich seyn müssen, da sie aus einer Quelle, der Verderbtheit der Seele entspringen, und einerley Grund, nehmlich ein falsches Urtheil haben. [66])

Diese Behauptung hat ein paradoxes Ansehen. Es scheint allen gesunden Begriffen zu widersprechen, daß jede tugendhafte, jede böse Handlung einander gleich sey, daß

65) Cicero de finib. bonor. III. c. 14. IV. c. 20. 27. Peccata, quia discrepant, aeque discrepant, paria sunt igitur. Paradoxon III. c. 1. Si quidem est peccare tanquam transilire lineas, quod cum feceris culpa commissa est, quam longe progrediare, cum semel transieris, ad augendam transeundi culpam nihil pertinet. Peccare certe licet nemini. Quod autem non licet, id hoc uno tenetur, si arguitur non licere. Id nec maius nec minus unquam fieri potest, quoniam in eo est peccatum, si non licuit.

66) Cicero Paradoxon III. c. 1. Sequitur igitur, ut etiam vitia sint paria; siquidem pravitates animi recte vitia dicuntur. Atque quoniam pares virtutes sunt, recte facta, quando a virtutibus proficiscuntur, paria esse debent; itemque peccata, quoniam ex vitiis manant, sint aequalia necesse est. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 220.

daß hier gar keine Gradverschiedenheit statt finden solle; zumal wenn der Satz so gedeutet würde, als wenn alle Verschiedenheit damit geläugnet seyn sollte. Dieses war aber gewiß nicht der Sinn des Stifters der Stoa, und einige seiner Nachfolger erklärten wenigstens ausdrücklich, daß die guten und bösen Handlungen, ungeachtet ihrer Gleichheit, dennoch unähnlich seyn können. [67]) Eine Unähnlichkeit liegt in den äußern Umständen, welche zu Mittelbegriffen des Urtheils dienen, das die Quelle der bösen Handlung ist. Diese Umstände verändern sich, und ändern daher auch zwar nicht die innere Qualität, aber doch die äußere Beschaffenheit der Handlungen [68]) Eine andere Verschiedenheit ist darin gegründet, daß eine Handlung zugleich mehrere Vergehungen enthält; wer z. B. seinen Vater ermordet, versündigt sich zugleich auf mehrere Weise, als wer einen Sclaven ermordet. Nicht als wenn das Object, an welchem die That verübt wird, auch die Beschaffenheit der Handlung änderte; denn das Vergehen bleibt dasselbe, der Gegenstand mag groß oder klein seyn; sondern weil der Vatermörder, außerdem daß er einen Menschen mordet, welches

67) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 218. Ισα δε παντα λεγουσιν ειναι τα ἁμαρτηματα, ουκ ετι δ' ὁμοια.

68) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 218. Καθαπερ γαρ απο μιας τινος πηγης, της κακιας, φερεσθαι πεφυκε, της κρισεως ουσης εν πασι τοις ἁμαρτημασι της αυτης· παρα δε την εξωθεν (vielleicht εσωθεν) αιτιαν, των εφ' οις αἱ κρισεις αποτελουνται, μεσων διαλλαττοντων, διαφορα κατα ποιοτητα γιγνεσθαι τα ἁμαρτηματα. Cicero de Finib. bonor. IV. c. 27, 28.

ches schon an sich Unrecht ist, so viele Verbindlichkeiten, die er gegen seinen Vater hat, mit Füßen tritt. [69])

Von der Pflichtenlehre des Zeno läßt sich aus dem Grunde weniger sagen, weil wir hier weniger im Stande sind, sein Eigenthum von dem, was seine Nachfolger hinzugesetzt haben, zu unterscheiden. Dasjenige, was Cicero [70]) davon anführt, ist mit vielen eigenen Ideen

69) **Cicero** Paradoxon. III. c. 1. In quo peccatur, id potest aliud alio maius esse aut minus; ipsum quidem illud peccare, quoquo te verteris, unum est. C. 2. Illud tamen interest, quod in servo necando, si adsit iniuria, semel peccatur, in patris vita violanda multa peccantur.

70) **Cicero de Finib. bonor.** III. c. 18. seq. Nicht allein der ganze Ideengang, wie die Natur selbst auf Eltern-, Kinder- und Menschenliebe, Gefälligkeit und Gerechtigkeit führe, stimmt mit dem Moralsystem des Chrysipps überein, (man vergleiche **Diogen. Laert.** VII. §. 85.) sondern auch was von Tod und Leben als gleichgültigen Dingen gesagt wird, und daß daher der Weise, wenn er sich selbst entleibe, sowohl als der Unweise, wenn er das Leben dem Tode vorziehe, legal, das ist, vernünftig handele, scheint ein ursprünglicher Gedanke des Chrysipps zu seyn. **Plutarch. de Stoico. Repugn** p. 1042. D. Αλλ' ουδε ολως (φασιν) οιεται δειν Χρυσιππος, ουτε μονην εν τῳ βιῳ τοις αγαθοις, ουτ' εξαγωγην τοις κακοις παραμετρειν, αλλα τοις μεσοις κατα φυσιν· διο και τοις ευδαιμονουσι γινεται ποτε καθηκον εξαγειν εαυτους, και μενειν αυθις εν τῳ ζην τοις κακοδαιμονουσι.

des Chrysipps durchwebt; und man bleibt daher unentschieden, ob das alles diesem Stoiker angehört, oder ob er in den Hauptpuncten nur dem Stifter der Stoa folgte. Nur so viel läßt sich daraus schließen, daß die Stoiker bloß die officia media, das ist, diejenigen Handlungen vortrugen, welche dem Sittengesetz gemäß sind, oder ihm nicht widerstreiten, so wie sie von gewöhnlichen Menschen ausgeübt werden, ohne auf die formale Gesinnung zu sehen, wodurch sie erst sittlich gute Handlungen werden; oder mit andern Worten, daß sie mehr die materiale als formale Pflichtenlehre abhandelten. Dieses hat seinen Grund darin, daß sie die Menschen in zwey Klassen eintheilen, in gute und böse, [71]) unter jenen aber vollkommene heilige Menschen sich denken, welche für andere ein Muster sind, was man seyn, und wie man handeln soll, und daß sie, wie es scheint, darin die Consequenz ihres Systems vergessen, daß sie die Anlage zur Moralität nicht als etwas Angebornes, allen Menschen zukommendes, sondern die Moralität selbst als einen angebornen Vorzug einiger Menschen betrachten. Für diese Weisen sind Vorschriften ihres Verhaltens überflüßig; denn sie sind sich selbst Gesetz, durch freye Befolgung dessen, was das Gesetz gebietet; für die Thoren aber sind sie vergeblich, weil diese nicht das Gesetz, noch was es zu ihnen spricht, verstehen [72])

Noch

71) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 198. Αρεσκει γαρ τω Ζηνωνι και τοις απ' αυτου Φιλοσοφοις, δυο γενη των ανθρωπων ειναι, το μεν των σπουδαιων, το δε των Φαυλων.

72) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 206. Μονον τον σοφον ειναι λεγουσιν νομιμον, πρακτικον οντα των ὑπο του νομου προστατομενων, και μονον εξηγητικον τουτου, διο και νομικον ειναι, τους δε

ηλι-

Noch eine Classe von Menschen war in dieser Eintheilung übergangen, welche zwischen den Weisen und Thoren mitten inne stehet, nehmlich diejenigen Menschen, welche nicht weise und tugendhaft sind, aber es zu werden streben. Aber wir finden nicht, daß sie für diese Vorschriften zum legalen Handeln aufgestellt hatten, weil sie diese gewöhnlich mit den Thoren in eine Classe werfen, und nach dem Grundsatze, daß zwischen Tugend und Laster nichts Mittleres giebt, nicht wohl anders konnten. Ueberhaupt siehet man aus dem angeführten Briefe des Seneca, daß man von dem Begriffe einer wissenschaftlichen Pflichtenlehre in jenen Zeiten noch weit entfernt war. Man kannte nur zwey Theile der Moralphilosophie, den allgemeinen und angewandten, und dieser letzte enthielt die besondern Vorschriften für die besondern Stände und Verhältnisse der Menschen mit Ermahnungen zur Führung eines sittlichen Lebenswandels. Einige setzen keinen sehr großen Werth auf diesen Theil, theils weil er überflüssig sey, wenn man die allgemeinen Grundsätze der Moral richtig gefaßt und sich dadurch in den Stand gesetzt habe, für jede besondere Lage das rechte Verhalten zu finden, theils, weil es unmöglich sey, für alle besondern Fälle, besondere und bestimmte Regeln mit Vollständigkeit zu geben. Cleanthes hielt diesen Theil zwar für nützlich, aber nur dann, wann er von dem Haupttheile der Moral ausgehe, und auf den ersten Grundsätzen beruhe; außerdem aber für unwirksam. [73]) Es erhellet daraus, daß man schon zu

ηλιθιους εναντιως εχειν. Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1037. Τον νομον πολλα τοις φαυλοις απαγορευειν, προσταττειν δε μηδεν· ου γαρ δυνανται κατορθουν. Man vergleiche Seneca Epistol. 94.

73) Seneca Episto. 94. Cleantes utilem quidem

Cleanthes, vielleicht auch zu Zenos Zeit, an die angewandte Moralphilosophie dachte; aber in wie weit sie bearbeitet worden, läßt sich nicht so bestimmt angeben. Aber wahrscheinlich ist es, daß Chrysipp das Mehreste dafür gethan hat. [74])

Nachdem wir von den Grundsätzen der Moral gehandelt haben, bleibt uns noch Zenos Lehren über das Begehrungs- und Willensvermögen übrig, welche Originalität und Scharfsinn nicht weniger als das Uebrige verrathen. Der Gesichtspunct ist immer auf das Praktische gerichtet, und wenn man die folgende Theorie des Begehrens nicht für eine psychologische Entwickelung dieses Vermögens, sondern für eine Betrachtung der moralischen Bestimmungen hält, unter welchen die Aeußerungen desselben stehen sollen, so wird man viele treffende Wahrheiten in ihr finden.

Das Begehren, die Gemüthsbewegungen und Gemüthsaffectionen leitete Zeno aus einem und demselben Grundvermögen der Seele, dem Denkvermögen ab, aus dem Grunde, weil alle diese Aeußerungen zugerechnet werden und daher frey seyn müssen. Jede freye Handlung aber, glaubte er, beruhe auf Urtheilen, auf dem Denken. [75])

Alle

dem iudicat et hanc partem sed imbecillem, nisi ab universo fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita recognovit.

74) Cicero de finib. bonor. III. c. 17.

75) Cicero Academ. Quaest. I. c. 10. Cumque eas perturbationes antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes, aliaque in parte animi cupiditatem, alia rationem collocarent, ne his qui-

Alle Urtheile enthalten ein Fürwahrhalten, welches auf gewissen Grundsätzen beruhet. Ist in diesen eine Aussage von dem Objecte, daß es gut oder böse sey, enthalten, so werden diese Urtheile Begehrungen (ὁρμαι), welche, in so fern sie praktisch sind, das Gemüth wirklich in Bewegung zu setzen vermögen. [76])

Diese Begehrungen sind theils vernünftig, theils unvernünftig, je nachdem sie in vernünftigen Wesen oder unvernünftigen vorkommen. [77]) Doch sind diese beiden nicht weiter durch besondere Ausdrücke unterschieden. Aber bei dem Menschen kommen beide Gattungen wieder vor, und da heißen die unvernünftigen παθος, für die vernünftigen aber haben sie den Ausdruck ὁρμη beibehalten.

H 4 Von

quidem assentiebatur: nam et perturbationes voluntarias esse putabat, opinionisque iudicio suscipi.

76) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 164. Πασας δε ὁρμας συγκαταθεσεις ειναι, τας δε πρακτικας και το κινητικον περιεχειν· ηδη δε αλλων μεν ειναι συγκαταθεσεις, επ' αλλα δε ὁρμας. Και συγκαταθεσεις μεν αξιωμασι τισι, ὁρμας δε επι κατηγορηματα περιεχομενα πως εν τοις αξιωμασι, ἡ συγκαταθεσεις. Cicero Tusculan. Quaestion. IV. 9.

77) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 160. Κατα το γενος δε ταυτην διττως θεωρεισθαι την εν τοις λογικοις γιγνομενην ὁρμην, και την εν τοις αλογοις ζωοις, ου κατωνομασμεναι δ' εισι.

Von dem vernünftigen Begehrungsvermögen, oder richtiger, Willensvermögen, welches auch ὁρμη genennt wird, und welches nach Zenos Begriff nichts anders als die Vernunft selbst seyn kann, gehen alle vernünftigen Bestrebungen des Menschen aus. 78). Denn die vernünftigen Vorstellungen von dem Guten und Bösen, von dem Schicklichen und Harmonischen haben, wenn die Seele gesund ist, thätigen Einfluß auf die Handlungen, und erregen durch sich selbst ein Bestreben nach dem als gut vorgestellten, und ein Zurückstoßen des als Böse vorgestellten Gegenstandes. 79) Vernunft und Wille sind nicht sowohl dazu gegeben, irgend eine, es sey gleichviel, welche es wolle, Lebensart, sondern eine bestimmte Lebensweise zu wählen. 80)

Die Stoiker unterscheiden sehr subtil verschiedene Aeußerungen des Willensvermögens, bei denen wir uns aber darum nicht länger aufhalten, weil es nicht gewiß, oder

78) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 162. Προστεθεισης και της ἑξεως της ὁρμητικης, ἡν δη και ιδιως ὁρμην λεγουσιν, ἀφ' ἡς συμβαινει ὁρμαν πανταχου.

79) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 160. το δε κινουν την ὁρμην ουδεν ἑτερον ειναι λεγουσιν αλλα φαντασιαν ὁρμητικην του καθηκοντος αυτοθι, την δε ὁρμην ειναι φοραν ψυχης επι τι. Cicero Tusculan. Quaest. IV. c. 15.

80) Cicero de finib. bonor. III. c. 7. Appetitio animi, quae ὁρμη graece vocatur, non ad quodvis genus vitae, sed ad quandam formam vivendi videtur data, itemque et ratio et perfecta ratio.

oder vielmehr nicht wahrscheinlich ist, daß von Zeno diese Subtilitäten herrühren. Nur in so fern verdienen sie hier kurz berührt zu werden, weil daraus der Begriff, den Zeno und die Stoiker mit dem Worte ὁρμη verbinden, deutlicher erhellet. Sie rechnen dahin, freyes Wollen, vernünftiges Wollen, Vorsatz, Entschluß zu einer Willenshandlung, zu einer That u. s. w. [81]) In Rücksicht auf die Form des Wollens, ist die Willenshandlung entweder Richtung der Vernunft auf etwas das zu thun ist, oder Ablenkung von etwas, das zu unterlassen ist. [82]) Das bestimmte Streben nach einem Gegenstande, welcher auf eine vernünftige Weise Wohlgefallen erweckt, ist ορεξις, und das Gegentheil εκκλισις. [83])

81) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 162. Της δε πρακτικης ὁρμης ειδη πλειονα ειναι, εν οἱς και ταυτα· προθεσιν, επιβολην, παρασκευην, εγχειρησιν, αἱρεσιν, προαιρεσιν, βουλησιν, θελησιν. Προθεσιν μεν ουν ειναι λεγουσι σημειωσιν επιτελεσεως· επιβολην δε ὁρμην προ ὁρμης· παρασκευην δε, πραξιν προ πραξεως· εγχειρησιν δε ὁρμην επι τινος εν χερσιν ηδη οντος· αἱρεσιν δε βουλησιν εξ αναλογισμου· προαιρεσιν δε, αἱρεσιν προ αἱρεσεως· βουλησιν δε, ευλογον ορεξιν· θελησιν δε, εκουσιαν βουλησιν.

82) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 162. Την δε λογικην ὁρμην δεοντως αν τις αφοριζοιτο, λεγων ειναι φοραν διανοιας επι τι των εν τῳ πραττειν· ταυτη δ' αντιτιθεσθαι αφορμην, φοραν τινα διανοιας απο τινος των εν τῳ φευγειν.

83) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 162. Ἡ

Alle Willensbestimmungen, (worunter auch die Stoiker zugleich die Affectionen des Gemüths, Gefühle, als Folgen der Willensbestimmungen rechnen, welche der Vernunft angemessen sind) haben das Gute oder Böse zum Gegenstande, wie es die Vernunft erkannt hat. Ist ein Gut nicht vorhanden, so entsteht ein Streben darnach, ein Wollen, βουλησις; ist der Mensch in dem Besitz eines solchen Gutes, so entsteht Freude (χαρα). In Rücksicht auf das Böse läßt sich nur eine Gemüthsbestimmung denken, nehmlich das Streben, das Böse zu vermeiden und zu entfernen, vernünftige Klugheit, ευλαβεια. Alle diese Willensbestimmungen sind als durch die Vernunft bestimmt, unter einander harmonisch, und heißen daher constantiae [84]) Wenn Zeno keine vernünftige Gemüthsbewegung annahm, welche sich auf die Gegenwart eines Bösen beziehet, so ist das seinen Grundsätzen von dem Weisen entsprechend. Denn da er von allem Bösen, das ist, moralischen Mängeln, frey ist, und nur als Mensch mit einem Körper die naturwidrigen Dinge, als Schmerz, Krankheit, verabscheuen muß: so kann ihn als Weisen kein Böses betreffen, in so fern er nur das für Böse hält, was er durch seine freyen Handlungen verschuldet. Desto weniger aber stimmt es mit den Grundsätzen von den Naturtrieben und den legalen Handlungen (καθηκοντα), unter welche auch die Verabscheuung des Schmerzes gehört, dessen Entfernung von der Natur gebilliget wird. Also müßte es auch eine Gemüthsbewegung geben, welche

Ἡ γαρ ορεξις ουκ εστι λογικη ὁρμη, αλλα λογικης ὁρμης ειδος. Galenus de dogm. Platon. et Hippocrat. l. IV. ὁριζεται γ' ουν (Χρυσιππος) αυτην ὁρμην λογικης επι τι ὁσον χρη ἡδον.

84) Cicero Tusculan. Quaestion. IV. c. 6. Diogenes Laert. VII. §. 116.

che sich darauf beziehet, ohne daß sie unter die vernunftwidrigen gezählt werden kann.

Die Willenshandlungen und ihre Folgen, in wie fern sie nicht durch die Vernunft bestimmt sind, sondern der Vernunft und der Natur entgegen laufen, heißen παθη, unregelmäßige Gemüthsbewegungen.[85]) Der Vernunft sind sie entgegen, in wie fern sie nicht nur nicht der Vernunft gehorchen, sondern selbst eine zwingende und vernünftige Vorstellungen überwältigende Gewalt haben. Menschen, welche von solchen Neigungen beherrscht werden, sehen oft ein, daß es gut sey, das und jenes nicht zu thun; aber ihre Leidenschaft hindert sie, ihrer bessern Ueberzeugung zu folgen. Sie weisen diese von sich wie die Betrogenen, obgleich auf eine andere Art; denn wenn die letzten von der Falschheit ihrer Meinungen überzeugt worden, so geben sie ihre Irrthümer auf; da hingegen jene, wenn sie auch durch sich selbst oder andere belehrt worden sind, daß man keiner Leidenschaft nachgeben müsse, doch nicht von denselben lassen können, sondern sich ihrer Herrschaft unterwerfen.[86])

Die-

85) Diogen. Laert. VII. §. 110. Εςι δε αυτο το παθος, κατα Ζηνωνα, ἡ αλογος και παρα φυσιν ψυχης κινησις, η ὁρμη πλεοναζουσα. Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 6. Stobaeus Eclog. Eth. P. II. p. 166. Παθος δ' ειναι φασιν ὁρμην πλεοναζουσαν και απειθη τῳ αἱρουντι λογῳ, η κινησιν ψυχης παρα φυσιν· διο και πασαν πτοιαν παθος ειναι, και παλιν παθος πτοιαν.

86) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 170. 172. Cicero de finib. bonor. IV. cap. 38.

Diese Bemerkung war es wahrscheinlich, welche den Zeno zu der Behauptung bestimmte, daß die unvernünftigen Leidenschaften ihren Grund in der Vernunft, aber einer verdorbenen haben, welche ganz verkehrt und in Leidenschaften verwandelt worden sey. [87])

Die Leidenschaften sind, ihrer Quelle nach, verkehrte und verfälschte Vorstellungen vom Gut und Bösen; nicht die aus der Vernunft entsprungenen gesunden Urtheile, sondern von den Gegenständen veranlaßte Scheinvorstellungen von Guten und Bösen. Denn ihnen allen liegt das Urtheil zum Grunde, daß nicht Sittlichkeit das einzige Gut, und Unsittlichkeit das einzige Böse sey; ein Urtheil, welches die annehmlichen und verwerflichen Dinge, die für die Vernunft gleichgültig sind, an die Stelle des wahren Guten und Bösen setzt, weil es dem Schein der Dinge zu leicht nachgiebt. [88])

Wenn

87) Plutarch de virtute morali, p. 393. Και νομιζουσιν, ουκ ειναι το παθητικον και αλογον διαφορα τινι και φυσει ψυχης του λογικου διακεκριμενον, αλλα το αυτο της ψυχης μερος (ὁ δη καλουσι διανοιαν και ἡγεμονικον) δι' ὁλου τρεπομενον και μεταβαλλον εν τε τοις παθεσι, και ταις κατα ἑξιν η διαθεσιν μεταβολαις, κακιαν τε γινεσθαι και αρετην και μηδεν εχειν αλογον εν ἑαυτῳ. Cicero Academic. Quaest. I. c. 10.

88) Cicero Academicar. Quaest. I, c. 10. Tuscul. Quaest. IV. c. 7. sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione, c. 38. de finib. bonor. III. §. 10. omniaque ea sunt opi-

Wenn diese irrigen Urtheile, welche dem Schein der Dinge nachgeben, Einfluß auf den Willen haben, ihn zum Begehren eines Scheingutes oder Verabscheuen eines Scheinübels zu bestimmen, dann werden diese Urtheile Leidenschaften genannt, (παθη), Gemüthsbewegungen, welche die Harmonie und die Ruhe der Seele stöhren, gleichsam die Ordnung der Natur umkehren. [89]) Ein Hauptmerkmal der Leidenschaften ist also dieses, daß das Urtheil, woraus es entsteht, einen gewissen Grad von Wirksamkeit, eine lebendige Kraft auf den Willen habe. [90])

Einl-

opiniones ac iudicia levitatis. Dies ist unter der ασθενης υποληψις zu verstehen, welche nach dem Stobaeus Eclog. Ethic. P. II p. 168. das Wesen der Leidenschaften ausmacht. Gellius Noct. Attic. XIX. c. 1.

89) Cicero Tuscul. Quaest. IV, c. 6. Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod παθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius perturbationem esse appetitum vehementiorem dicunt; sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia. Diogenes Laert. VII. §. 110. Εστι δε αυτο το παθος, κατα Ζηνωνα, ἡ αλογος και παρα φυσιν ψυχης κινησις, η ορμη πλεοναζουσα. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 36. 38. ωρισατο κακεινως· παθος εστι πτοιη ψυχης, απο της των πτηνων φορας το ευκινητον του παθητικου παρεικασας p. 166.

90) Zeno nannte dieses das Frische, Lebhafte der Meinung προσφατον, recens. Cicero Tuscul.

Einige Stoiker gingen in ihren Erklärungen der Leidenschaften bald von dem einen Merkmal, daß sie Urtheile sind, bald von dem andern aus, daß diese falschen Urtheile unregelmäßige Wirkungen in dem Gemüthe hervorbringen. Zenos Erklärung vereiniget sie beide.[91])

Zeno nahm vier Hauptarten von Leidenschaften an, und er gründete diese Eintheilung darauf, daß die Scheingüter und Scheinübel aus einer doppelten Rücksicht, als gegenwärtig und als künftig betrachtet werden können. Daraus entstehen also Vergnügen und Traurigkeit, Begierde und Furcht[92]) Zeno

cul. Quaest. III. c. 31. Additur ad hanc definitionem (aegritudinis) a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem verbum — ita interpretatur, ut non tantum illud recens esse velit, quod paulo ante acciderit, sed quamdiu in illo opinato malo vis quaedum insit et vigeat, et habeat quandam viriditatem, tam diu appelletur recens. Daß dies von allen Leidenschaften gelte, siehet man aus der lückenhaften Stelle des Stobaei p. 170. το δε προςφατον αντι του κινητικου συςολης αλογου η επαρσεως.

91) Wir zweifeln daher, daß Salmasius in seinen Anmerkungen zu Simplicius Commentar über Epictets Enchiridion Recht habe, wenn er die erste Art der Erklärung dem Chrysipp, und die zweite dem Zeno ausschließend beilegt. Daß diese auch dem Zeno nicht fremd war, erhellet aus der Erklärung der Traurigkeit, Cicero Tuscul. Quaest. III. c. 31. p. 59. seq.

92) Diogenes Laert. VII. §. 110. Cicero Tusc.

no unterscheidet sonst mit seinen Nachfolgern die eigentlichen Affecten und Leidenschaften sehr gut, [93]) aber er begreift hier beide unter einem Ausdruck, in so fern sie unregelmäßige und der Vernunft entgegen gesetzte Bewegungen sind.

Vernunftgemäße Gemüthsbewegungen giebt es, wie wir oben gesehen haben, nur drei, das Wollen des Guten (βουλησις) das Gefühl der Freude über den Besitz des Guten (χαρα gaudium) und das kluge Verhalten zur Abwendung des Bösen, (ευλαβεια cautio). Diese vernunftgemäßen Bewegungen des Gemüths unterscheiden sich von den Leidenschaften erstlich dadurch, daß sie theils einen realen Gegenstand haben, auf den sie sich beziehen, und nicht auf einem bloßen Schein beruhen, zweytens dadurch, daß sie ruhig, gemäßigt sind, und den naturgemäßen Zustand der Seele nicht stöhren. [94])

Die

Tuscul. Quaest. IV. c 6. Partes autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis: ita esse quatuor: ex bonis libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentium bonorum, libido, futurorum; ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem praesentibus. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 166, 168.

93) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 168. Επιγιγνεσθαι δε τουτοις ἡδονην και λυπην, ἡδονην μεν ὁταν τυγχανωμεν ὡν επιθυμουμεν, η εκφυγωμεν ἁ εφοβουμεθα· λυπην δε ὁταν αποτυγχανωμεν ὡν επιθυμουμεν η περιπεσωμεν ὁις εφοβουμεθα.

94) Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 6. Diogenes Laert. VII. §. 115.

Die Leidenschaften sind nur vorübergehende Fehler, und als Krankheiten der Seele zu betrachten.[95] Krankheiten sind starke lebhafte Vorstellungen von einem Scheingut oder Scheinübel,[96] oder ein lebhafter Wahn der Art, welcher eingewurzelt, gleichsam in den Charakter der Seele übergegangen und zur gewöhnlichen Maxime geworden ist. Diese sind von doppelter Art, begehrende, z. B. Geiz, Völlerey, Geilheit, und verabscheuende, z. B. Menschenhaß, Weiberhaß, entschiedene Abneigung gegen den Wein.[97] Verbindet sich mit die-

95) Cicero Tusculanar. Quaest. IV. c. 10. Pravarum opinionum conturbatio et ipsarum inter se repugnantia sanitate animum spoliant morbisque perturbat. Diogenes Laert. VII. §. 115. Aber weder Cicero noch andere Schriftsteller stimmen in dem Begriff von Krankheiten der Seele überein. Der erste behauptet in der gleich darauf folgenden Stelle, daß die Krankheiten erst aus den Leidenschaften entstehen, ex perturbationibus primum morbi conficiuntur, quae vocant illi *νοσηματα*. Damit scheint auch das übereinzukommen, was Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 182. sagt. Doch scheint jene Vorstellungsart die gewöhnlichere zu seyn. Cicero de Finib. bonor. III. c. 10.

96) Diogenes Laert. VII. §. 115. *Το δε νοσημα, οιησις σφοδρα δοκουντος αιρετου.*

97) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 182. *Νοσημα δ' ειναι δοξαν επιθυμιας ερρυηκυιαν εις ἑξιν και ενεσκιρρωμενην, καθ' ἡν ὑπολαμβανουσι τα μη αἱρετα σφοδρα αἱρετα ειναι.* Dieselbe Erklärung findet man bei Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 11.

aber

diesen Krankheiten eine Schwäche, daß die Seele nicht einmal Kraft besitzt, diesen Neigungen zu widerstehen, sondern vielmehr ihnen gerne nachgiebt, so sind es Kränklichkeiten (αρρωστηματα). Von dieser Art ist z. B. der Hang zum Vergnügen, der Ehrgeiz. [98])

Aus dem Begriff und der Entstehungsart der Leidenschaften folget unmittelbar, daß sie Zeno für Fehler, die

aber nicht als Erklärung von Krankheit (νοσημα) sondern von Kränklichkeit (αρρωστημα).

98) Diogen. Laert. VII. §. 115. Το γαρ αρρωστημα εστι νοσημα μετα ασθενειας. Als Beyspiel nennt er Φιλοδοξια, Φιληδονια. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 184. Cicero Tusculan. Quaestion. IV. c. 12. haec proclivitas ad suum quodque genus a similitudine corporis aegrotatio dicitur, dum ea intelligatur ad aegrotandum proclivitas. Diese Erklärung paßt auch auf das, was Chrysipp mit einem eignen Worte ευκαταφορια εις παθος nennte. Stobaeus Ecl. Ethic. P. II. p. 182. Ueberhaupt verräth Cicero bei diesen Erklärungen manche Uebereilung, wenn er nicht etwa den abweichenden Auctoritäten verschiedener Stoiker folgte. Denn wahrscheinlich wichen die Stoiker, wie in mehrern, so auch in diesem Puncte von einander ab. Einen Wink giebt er uns selbst darüber, wenn er sagt, daß sich Chrysipp zu viele Mühe gegeben habe, die Analogie der Krankheiten der Seele mit denen des Körpers durchzuführen. Tuscul. Quaest. IV. c. 10. Ueberhaupt hatt Chrysipp die ganze Lehre von den Leidenschaften mit der größten Ausführlichkeit und Subtilität behandelt. Tuscul. Quaest. IV. c. 5.

die der Mensch ablegen kann und soll, halten mußte. Sie sind nicht einmal naturgemäße Veränderungen der Seele, sondern nur Ausgeburten einer verdorbenen Vernunft. [99]) Sie sind aber auch verschuldete Fehler, weil sie nur dann entstehen, wenn man die Vernunft verachtet, und ihr kein Gehör giebt. [100]) Der Weise ist von allen Leidenschaften frey (απαθης). [101])

Diese Leidenschaftlosigkeit, welche zum Charakter des Weisen gehört, darf aber nicht in der größten Strenge genommen werden, wenn man dem Zeno und den Stoikern nicht die absurde Meynung ansinnen will, als hätten sie verlangt, der Weise dürfe nicht mehr ein Mensch, er solle ganz Vernunft, ohne alle Sinnlichkeit seyn. Ihre Foderung gehet nicht an die Sinnlichkeit, sondern an die Vernunft. Nicht die ersten Eindrücke der Gegenstände, die Empfindungen, halten sie für zurechnungsfähig, denn sie sind eine Wirkung der Natur, sondern die nachfolgenden Urtheile, welche den Eindrücken nachgeben, und was sie darbieten, für gut oder böse erklären. Sie setzen das Wesen der Leidenschaften nicht in jenen natürlichen Empfindungen, die auch der Weise nicht von sich weisen kann, sondern in den beistimmenden Urtheilen. In dieser Rücksicht konnte Zeno mit Recht als

99) Cicero de Finib. bonor. III. c. 10. Perturbationes autem nulla naturae vi commoventur.

100) Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 14. Quorum (animorum) omnes morbi et perturbationes ex aspernatione rationis eveniunt.

101) Cicero Academ. Quaestion. I. c. 10. Hic (Zeno) omnibus his quasi morbis voluit carere sapientem. Tusculan. Quaestion. IV. c. 16, 17.

alle Leidenschaften als Producte des Vernunftvermögens betrachten, und als Postulat aufstellen: der Weise hat gar keine Leidenschaften, weil er nichts für gut oder böse anerkennt, als was moralisch auf Freiheit und Vernunft beruhet, ohne deswegen die sinnliche Natur des Menschen aufzuheben. [102])

In dieser Hinsicht bestritt Zeno die Peripatetiker, welche nicht die Ausrottung, sondern nur die Mäßigung der Leidenschaften zur Erlangung des höchsten Gutes für nothwendig hielten. Die Leidenschaften, sagten sie, sind an sich sehr wohlthätige Einrichtungen der Natur; der Mensch würde ohne sie alles Antriebes zur Thätigkeit entbehren; nur das Uebermaaß derselben wird ihm schädlich. Aber Zeno, seinen Begriff festhaltend, drang auf Ausrottung, nicht Mäßigung der Leidenschaften, als ver-

102) Gellius Noct. Attic. XIX. c. 2. Visa animi, quas φαντασιας philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non voluntatis sunt neque arbitraria; sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitanda. Probationes autem, quas συγκαταθεσεις vocant, quibus eadem visa noscuntur ac diiudicantur, voluntariae sunt, fiuntque hominum arbitratu. Propterea quum sonus aliquis formidabilis aut coelo aut ex ruina aut repentinus nescii periculi nuncius, vel quid aliud eiusmodi factum: sapientis quoque animum paulisper moveri et contrahi et pallescere necessum est; non opinione alicuius mali praecepta, sed quibusdam motibus rapidis et inconsultis officium mentis atque rationis praevertentibus. Non tamen ille sapiens τας τοιαυτας φαντασιας id est visa

vernunftwidriger, und den Vernunftgebrauch aufhebend der Gemüthsbewegungen. [103])

Das meiste Eigenthümliche seiner Moral faßte Zeno in der Charakterisirung des Weisen und des Thoren zusammen, [104]) welche viele tiefe Blicke in die moralische Natur des Menschen enthält, aber darum, weil sie theils bloß hingestellt, nicht aus einem Princip abgeleitet sind, theils weil der empirische und rein praktische Gesichtspunkt von Zeno selbst und seinen Freunden und Gegnern nicht gehörig unterschieden wird, ein paradoxes Ansehen gewinnen, und daher sehr stark angefochten wurden. [105]) Der

sa isthaec animi sui terrifica non approbat, hoc est ου συγκατατιθεται ουδε προςεπιδοξαζει, sed abiicit respuitque; nec ei metuendum esse in his quidquam videtur. Diese Stelle hat Gellius aus dem fünften, nicht mehr vorhandenen Buche von Arrians Dissertationen genommen, und er bemerkt ausdrücklich, daß Niemand die Uebereinstimmung derselben mit den Schriften des Zeno und Chrysipp in Zweifel ziehe.

103) Cicero Tusculanar. Quaestion. IV. c. 18. 19.

104) Cicero Oratio pro Murena. c. 29.

105) Diogenes Laert. VII. §. 122. führt eine Schrift des Chrysipps an περι του κυριως κεχρησθαι Ζηνωνα τοις ονομασιν, bei Gelegenheit des Paradoxon, der Weise sey allein ein König. Es läßt sich also daraus schließen, daß die Paradoxen schon damals mißverstanden und bestritten wurden, und daß einige sie nur dadurch zu vertheidigen wußten, daß sie sagten, Zeno habe

Der Weise und der Thor sind beides Ideale moralischer Vollkommenheit und Verwerflichkeit, in welchen nur Zeno nicht hinlänglich unterscheidet, was in die Erfahrungswelt gehört oder nicht gehört. Hätte er beide Ideale bloß dazu aufgestellt, um zu zeigen, was der Mensch seyn und was er nicht seyn soll, so wäre nichts dagegen zu erinnern. Allein er trägt beide Begriffe des Weisen und Thoren auf die wirkliche Welt über, zur Unterscheidung zweier Menschenklassen, der guten und bösen,[105 b)] zwischen welchen, dem Begriffe nach, kein Mittleres giebt; und dadurch machte er, daß seine Schilderung als Caricaturen bald empörten, bald Lachen erregten, und selbst die erhabenen Wahrheiten, welche darin, so wie überhaupt in seinem System niedergelegt sind, bei vielen ihre Wirksamkeit verloren, weil man sie nur für Ausgeburten einer überspannten Einbildungskraft hielt.

Da wir in diesen Lehrsätzen weniger als in andern das Eigenthümliche des Zeno und seiner Nachfolger unterscheiden können, da auch wahrscheinlich in diesem Puncte, einige Nebendinge abgerechnet, die meiste Einstimmung herrscht,[106)] so werden wir die ganze Schilderung

be sich der Ausdrücke nicht im eigentlichen Sinne bediene.

105 b) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 198.

106) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 198. Αρεσκει γαρ τω τε Ζηνωνι και τοις απ' αυτου Στωικοις φιλοσοφοις δυο γενη των ανθρωπων ειναι το μεν των σπουδαιων, το δε των φαυλων. Nur in der Folge, p. 221. erwähnt er eine Abweichung in der Behauptung von der edlen Natur und dem edlern Geschlechte des Weisen, da einige behaupteten, der Weise werde nicht

derung des Weisen, wie sie uns Stobäus am vollständigsten überliefert hat, hier einrücken.

Es giebt zwey Menschenarten, **gute** und **böse**. Die Guten üben ihr ganzes Leben hindurch die Tugenden, die Bösen, Laster aus; daher sind jene glücklich, weil sie alles wohl machen und alles erreichen, was sie sich vorsetzen; diese verfehlen hingegen alle Absichten. Der gute Mensch ist **groß**, weil er das, was sich sein Wille vorsetzen darf, erreichet; **vollkommen**, weil er alle Vorzüge hat; **erhaben**, weil er die, einem braven und weisen Manne mögliche Höhe erstiegen hat; **stark**, in so fern er die ihm zugehörige Geisteskraft erworben, keinen Streit und keine Besiegung zu befürchten hat, weder durch fremde Gewalt gezwungen, verhindert, tyrannisirt, beeinträchtiget, betrogen und getäuscht wird, noch jemand zwinget, hindert, tyrannisirt, beeinträchtiget, betriegt und täuscht; sein Selbst, und was in demselben vorgeht, richtig kennet, und keiner Lüge den Zutritt verstattet. [107]) Daher ist er glücklich, beglückt, glückselig, ja selig, reich, die Gottheit verehrend und von

nicht allein durch die Geburt sondern auch durch eignere Selbstübung gebildet; so auch über die Frage, ob sich der Weise den Unterricht in der Philosophie dürfe bezahlen lassen. Einige überspannte Ideen scheint Chrysipp hinzugesetzt zu haben, wie man aus einer Stelle des Stobäus p. 198. schließen kann και την (των σοφων) ευδαιμονιαν μη διαφερειν της θειας ευδαιμονιας, μηδε την αμεριμνιαν ὁ Χρυσιππος φησι διαφερειν της τȣ Διος ευδαιμονιας, κατα μηδεν γαρ αἱρετωτεραν ειναι μητε καλλιω μητε σεμνοτεραν την του Διος ευδαιμονιαν της των σοφων ανδρων.

107) **Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 198. 200. Cicero de finib. bonor. III. 7.**

von ihr geliebt, voll Würde, fähig ein König, Feldherr, Staatsmann, Hausvater und Hauswirth zu seyn. Der Böse ist das Gegentheil von dem Allen. Ueberhaupt ist der Gute in dem Besitz alles Guten; so wie der Böse alles Böse in sich vereiniget. Jedoch ist das nicht so zu verstehen, als sey kein Gut zu denken, das nicht dem Guten zu Theil geworden; sondern er habe des Guten so viel, daß ihm nichts fehlet, was zum vollkommenen Leben gehöret. Und so auch bei dem Bösen. Denn Tugend, und was an Tugend Theil hat, ist allein gut; und was mit dem Guten zusammenhängt, muß, weil es frommt, bey dem guten Menschen, so wie bei dem Bösen, alles, was mit dem Bösen unzertrennlich, das heißt, was verderblich ist, anzutreffen seyn. [108])

Der wahre Reichthum ist das Gute, die wahre Armuth das Böse. Die rechte Freiheit ist das Gute, die rechte Sclaverey ist das Böse. Daher ist der Gute allein reich und frey, und der Böse arm, beraubt aller Hülfsmittel zum geistigen Reichwerden, und durch seine knechtische Sinnesart ein Sclav. [109])

Alles Gute ist den Guten gemeinschaftlich, so wie den Bösen alles Böse. Wer daher des andern Vollkommenheit befördert, befördert auch seine, und wer dem andern schadet, schadet sich selbst. Alle Guten befördern einander ihre Vollkommenheit, nicht durch freundschaftliche Neigung zu einander, oder Umgang bestimmt, ohne Ruhm oder Vortheil zu erwarten, selbst ohne an einem

108) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 200-204.

109) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 204. Cicero Oratio pro Muraena. c. 29. Paradoxa c. 5, 6.

Ort zu wohnen, bloß durch ihre menschenfreundliche und wohlwollende Gesinnung. [110])

Da das ehrwürdige Gesetz die gesunde Vernunft ist, welche vorschreibt, was man thun, und verbietet, was man unterlassen soll, so ist der Weise allein der rechtliche Mensch, weil er das thut, was das Gesetz vorschreibt; und er allein ist vermögend, das Gesetz auszulegen. Daher hat er auch wegen seines Characters die beste Fähigkeit zur Verwaltung öffentlicher Aemter. Er ist aber auch der beste Unterthan, weil er dem Regenten gehorchet. Der Thor ist weder zum Befehlen noch zum Gehorchen tauglich, wegen seiner Selbstsucht und seinen ungeselligen Leidenschaften. [111])

Der weise, vernünftige Mensch macht alles wohl, weil er mit Vernunft, Mäßigkeit, und selbstständigem Charakter durchgängig Kenntniß der Welt und des menschlichen Lebens verbindet. Der Böse, ohne Grundsätze für den richtigen Gebrauch der Dinge, handelt durchgängig schlecht, da er nach seiner Gemüthsbeschaffenheit, welcher er folgt, stets veränderlich ist, und ihm alles, was er vornimmt, gereuen muß. Die Reue ist aber ein sehr unglückseliger Zustand. So sehr man in demselben über die Ereignisse Verdruß empfindet, eben so sehr muß man über sich, als den Urheber, unwillig werden. [112])

Der Böse ist daher auch ehrenlos, weder geehrt, noch der Ehre würdig. Die Ehre ist Anspruch auf Achtung, und Achtung der beseeligende

110) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 204.

111) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 206. Cicero pro Muraena c. 29.

112) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 208.

de Preiß der Tugend. Wo keine Tugend ist, kann keine Ehre seyn. [113])

Der böse Mensch ist grob, wegen seiner Unwissenheit in den Sitten und Gesetzen eines Ortes, zu Verbrechen geneigt, wild, widerspenstig gegen die Aufführung, welche die Gesetze fodern, roh, und frevelnd, wild und zum Despotismus geneigt, und auf Gelegenheiten lauernd, wo er das Recht mit Füßen treten, Gewaltthätigkeit und Grausamkeiten verüben kann. Er ist ferner undankbar, weder zur Erkenntlichkeit noch zur Wohlthätigkeit geneigt, weil er keinen Sinn für Gemeingeist und Freundschaft hat, und nie etwas thut, ohne sich lange zu bedenken. [114])

Der Böse hat keine wahre Wiß- und Lernbegierde. Seine, aus dem verkehrten Sinn entspringende Thorheit verschließt jedem gesunden Gedanken den Eingang in seine Seele, und er ist so wenig zur Tugend aufzumuntern, als er andere dazu aufmuntert, sein Geist müßte sonst zum Philosophiren bereitet seyn. Das ist er aber nicht wegen innerer Hindernisse. Nicht derjenige ist zum Philosophiren geschickt, der die Aussprüche der Philosophen begierig hört und merkt, sondern wer den festen Vorsatz hat, die Grundsätze der Philosophie auf seine Handlungen anzuwenden, und nach ihnen zu leben. Dies ist aber nicht der Fall bei dem Bösen, welcher von den Grundsätzen der Bosheit schon vorher eingenommen ist. Ließe er sich zur Tugend ermahnen, so müßte er auch seiner Untugend entsagen. Nur allein der

113) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 208. *Την γαρ τιμην ειναι γερως αξιωσιν, το δε γερας αθλον αρετης ευεργετικον.*

114) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 210.

Weise kann zur Tugend ermahnen und ermahnt werden. [115])

Kein Böser hat Liebe zur Arbeit, denn Arbeitsamkeit ist die Gesinnung, das, was zu seinem Berufe gehört, ohne die Arbeit zu scheuen, ins Werk zu setzen. Der böse Mensch aber scheuet die Arbeit. Kein Böser hat Achtung für Tugend. Die Achtung ist die vernünftige Ueberzeugung, nach welcher wir etwas des Bestrebens Würdiges zu erwerben suchen, und diese ist schon an sich etwas Achtbares, dessen der Böse nicht fähig ist. Und wenn er die Tugend achtete, so würde er in demselben Maaße die böse Gesinnung aufgeben. Jeder thörichte und böse Mensch ist in seine Bosheit verliebt, wenn man nicht seine äußeren Reden, sondern seine Handlungen beobachtet, aus welchen sich offenbaret, daß er keinen Sinn für das Gute und Achtbare, sondern nur für sclavischen zügellosen Genuß hat. [116])

Jeder böse Mensch ist ein Feind der Götter. Die Feindschaft ist Zwietracht und Mißhelligkeit in dem die Lebensweise betreffendem, so wie Freundschaft, Eintracht und Einhelligkeit. Der Böse ist dem Guten entgegen- ge-

115) Stobaeus Ecl. Ethic. P. II. p. 212, 214.

116) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 214. Μηδε γαρ κατ' αξιαν ποιεισθαι δοσιν της αρετης των Φαυλων τινα, σπουδαιον μεν γαρ ειναι την δοσιν, επιστημην ουσαν, καθ' ἡν αξιολογον τι ἡγουμεθα περιποιεισθαι. Unter δοσις (wenn das Wort richtig ist) verstehen die Stoiker die αξιαν την καθ' ἀυτο, d. i. (κρισιν, εφ' ὁσον κατα Φυσιν εστι, ἡ εφ' ὁσον χρειαν τη Φυσει παρεχεται) oder συμβλησιν προς τον ὁμολογουμενον βιον, ἡτις εστι παν αγαθον. Stobaeus p. 152, 154. Die eingeklammerten Worte gehören nicht zu dieser Art der ἀξια man vergleiche Diogenes Laert. VII. §. 105.

gesetzt, und daher ein Feind der Götter, welche das Gute lieben. [117])

Der Weise verzeihet nicht. Denn verzeihen kann man nur dann, wenn man sich vorstellt, der Sündigende fehle nicht durch eigne Schuld. Allein man sündiget nur durch seine eigne Bosheit. [118]) Er ist auch nicht gelinde, daß er die verdiente Strafe milderte, in der Meinung, die in den Gesetzen bestimmte Strafen seyen für die Böses thuenden zu hart, oder der Gesetzgeber habe die Strafen nicht nach dem Grade der Schuld bestimmt. Die Gelindigkeit affectirt Güte und Menschlichkeit, in Rücksicht auf Strafen, kann aber nur in einer nichtswürdigen Seele gefunden werden. [119])

Adel der Geburt und des Geschlechts kommt nur allein dem Weisen zu. Denn sie besteht nur allein in der Anlage und Fähigkeit zur Tugend. Er allein besitzt von Natur ein Talent zur Tugend.

117) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 218.

118) Cicero Oratio pro Muraena. c. 29. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 190. Μηδεποτε συγγνωμην εχειν και νομιζειν τον ἡμαρτηκοτα μη παρ αυτον ἡμαρτηκεναι, παντων ἁμαρτανοντων παρα την ιδιαν κακιαν.

119) Cicero Oratio pro Muraena, c. 29. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 190. Ουδ' επιεικη δε φασι ειναι τον αγαθον ανδρα, τον γαρ επιεικη παραιταιτηκον ειναι της κατ' αξιαν κολασεως, και του αυτου ειναι επιεικη τε ειναι και ὑπολαμβανειν τας εκ του νομου τεταγμενας κολασεις τοις αδικουσι σκληροτερας ειναι, και το ἡγεισθαι παρα την αξιαν απονεμειν τας κολασεις τον νομοθετην. Seneca.

gend. — Einige Stoiker scheinen dieses so verstanden zu haben, als werde der Weise, oder was eben so viel ist, der tugendhafte Mann, das, was er ist, durch die Natur, und sie setzten dann mit Recht hinzu, daß man auch durch eigne Bildung gut werden könne. [120])

Der Weise ist allein der Freundschaft empfänglich. Denn bei Weisen findet man allein Eintracht und Einhelligkeit über das Gute, woran alle Theil nehmen können. Auch kann ächte Freundschaft nicht ohne Treue und Festigkeit des Charakters bestehen. Böse können wohl Verbindungen, welche auf sinnlichen Bedürfnissen und Meinungen beruhen, eingehen, aber keine Freundschaft schließen, da sie treulos, unbeständig, voll feindlicher Gesinnungen sind. [121])

Der Weise lüget nicht, sondern redet durchgängig die Wahrheit. Das Lügen bestehet nicht darinn, daß man etwas Falsches, sondern darinn, daß man es aus Trug, um andere zu hintergehen, sagt. Indessen kann er zuweilen in manchen Fällen Gebrauch von der Unwahrheit machen, ohne ihr jedoch bei-

zu-

neca de clementia. II. c. 6, 7. Diogenes Laert. VII. §. 125.

120) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 220. Περι δε ευφυους, ετι δε ευγενους οἱ μεν των εκ της αἱρησεως απηνεχθησαν επι το λεγειν, παντα σοφον τοιουτον ειναι, οἱ δ᾽ ου. οἱ μεν γαρ οιονται, ου μοναν ευφυεις γινεσθαι προς ἀρετην εκ φυσεως, αλλα, και τους εκ κατασκευης, και το εν ταις παροιμιαις λεγομενον τουτο απεδεξαντο, μελετη χρονισθεισα εις φυσιν καθισαται.

121) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 222. Diogenes Laert. VII. §. 124.

zustimmen, z. B. im Kriege gegen die Feinde, bei Voraussehung eines Vortheils, und zu andern nützlichen Zwecken des Lebens.[122] Wahrscheinlich erlauben sie also dem Weisen Unwahrheiten zu sagen, wenn es ihm Vortheil bringt, ohne dem Andern zu schaden. Allein auch diese Einschränkung hebt noch nicht allen Widerspruch mit dem moralischen Urtheil, und selbst mit den Grundsätzen der stoischen Philosophie auf.

Ueberhaupt kann der Weise nie eine Unwahrheit für wahr, oder etwas Unerkanntes für erkannt halten. Denn schon an sich ist das bloße Meinen oder das Nichtwissen einer Sache bei ihm nicht möglich. — Das Meinen ist aber von doppelter Art; theils das Fürwahrhalten eines nicht erkannten Gegenstandes, theils ein schwaches unbeständiges Dafürhalten. Der Weise urtheilet nicht nach Vorurtheilen, ehe er die Sache erkannt hat. Er hat alles richtig erkannt, das Nichtwissen würde bei ihm ein solches Urtheil seyn, welches etwas verneinte, was wirklich ist. Der Weise ist frey von wankendem Glauben, welcher die Vermuthung eines Irrthums voraussetzt; er hat einen festen Glauben, welcher die Ueberzeugung von der Wahrheit des Vorgestellten verstärkt. Daher findet sich das Wissen nur bei dem Weisen, aber weder das Wissen noch der Glaube bei dem Bösen. Eine Folge davon ist, daß der Weise nicht getäuscht, nicht betrogen, nicht bevortheilet werden kann. Ueberhaupt ist er frey von allen Irrthümern der Sinne, weil diese zu den Arten des falschen Fürwahrhaltens gehören. Er ist

122) Stobaeus Eclog. Ethic. II. p. 230. Τῳ μεντοι ψευδει ποτε συγχρησασθαι νομιζουσιν αυτον κατα πολλους τροπους ανευ συγκαταθεσεως· και γαρ κατα στρατηγιαν προς των αντιπαλων, και κατα την του συμφεροντος προορασιν, και κατ' αλλας οικονομιας του βιου πολλας.

ist nicht argwöhnisch; denn Argwöhnen heißt etwas Unbekanntes für wahr halten; er empfindet keine Reue; denn auch Reue ist ein falsches Fürwahrhalten, in so fern niemand etwas bereuen kann, der nicht vorher durch Uebereilung sich in seinem Urtheile geirrt hat. Eben daher ändert und bessert er nicht an seinen Ueberzeugungen. [123])

Strenge ist der Weise, in so fern er weder nach Gunst spricht, noch schmeichelnden Reden Gehör giebt; sanftmüthig, er thut was ihm zukommt willig, ohne über etwas in Zorn zu gerathen; anständig und sittsam, um das Schickliche in Bewegungen, gute Ordnung in der Thätigkeit, und Ruhe der Seele und des Körpers zu beobachten. [124])

Er ist frey von allen Leidenschaften, nicht als wenn er fühllos und unempfindlich wäre, sondern weil alle seine Urtheile wahren Grundsätzen untergeordnet sind. [125])

Er ist ohne Stolz, gleichgültig gegen Ruhm und Ruhmlosigkeit. [126]) Doch erlaubten Chrysipp und Diogenes Achtsamkeit auf den guten Namen und Sorgfalt für seine Ehre der Vortheile wegen; ohne Rücksicht auf Nutzen, meinten sie, verdiene die Ehre nicht, daß man um ihrentwillen den Finger rühre. Die spätern Stoi-

123) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 230-234. Diogenes Laert. VII. §. 121.

124) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 238, 240. Diogen. Laert. VII. §. 117.

125) Diogen. Laert. VII. §. 117.

126) Diogen. Laert. VII. §. 117. Ατυφον τε ειναι τον σοφον· ισως γαρ εχειν προς τε το ενδοξον και το αδοξον.

Stoiker, durch die Einwendungen des Carneades bekehrt, gaben zu, daß guter Name und Ehre schon an sich begehrungswerth sey. [127])

Der Weise ist aufrichtig und ohne alle Verstellung; er hütet sich, seine Fehler zu verbergen, und seine guten Eigenschaften in ein vortheilhaftes Licht zu stellen, um besser zu scheinen als er ist; alle Verstellung verbannt er aus seinen Minen und Reden. [128])

Er ist nicht ein Mann von vielen Geschäften; denn er vermeidet, etwas gegen die Vorschrift der Vernunft zu thun. [129]) Niemals begiebt er sich mit Wissen und Willen der Herrschaft der Vernunft, um unvernünftig zu handeln; daher betrinkt er sich auch nicht, und ist von allen Leidenschaften frey. Aber es ist ihm nicht allezeit möglich, ungereimte Vorstellungen zu entfernen, wenn er in eine Verstandesabwesenheit oder Verrückung verfällt, die nicht eine Folge seiner Grundsätze von dem Guten und Bösen, sondern einer unverschuldeten Natururſache ist. [130])

Der Weise ist göttlich; denn er hat Gott, so zu sagen, in sich. Der böse Mensch ist aber gottlos. Gottlos ist aber sowohl derjenige, welcher dem Göttlichen entgegen gesetzt ist, als derjenige, wel-

127) Cicero de Finib. bonor. III. cap. 17.

128) Diogenes Laert. VII. §. 118.

129) Diogenes Laert. VII. §. 118.

130) Diogen. Laert. VII. §. 118. Ετι δε ουδε μανησεσθαι· προσπεσεισθαι μεντοι ποτε αυτῳ Φαντασιας αλλοκοτους δια μελαγχολιαν η ληρησιν, ου κατα τον των αἱρετων λογον, αλλα παρα Φυσιν· Cicero Tuscul. Quaestio. III. c. 5.

welcher das Göttliche verachtet. Das letzte ist nicht nothwendig jeder Böse. [131])

Er ist fromm und ehret die Götter, durch reine Gesinnung und Verabscheuung aller Vergehungen gegen Gott, durch unsträflichen und gerechten Lebenswandel. Er allein ist wahrer Priester, weil er über Opfer, Reinigungen, Tempelwenhe und alle religiöse Dinge reiflich nachgedacht hat. [132])

Der Weise ist allein frey; denn Freiheit ist das Vermögen, selbstthätig nach eignen Grundsätzen zu handeln. [133])

Der Weise ist nicht nur allein frey, sondern auch ein König. Denn das Königthum ist eine absolute Gewalt, welche Keinem Rechenschaft abzulegen hat; diese kommt nur dem Weisen zu. Ueberdieß muß ein Regent über das, was gut und böse ist, entscheiden, wovon die Wissenschaft allein der Weise hat. Eben so hat der Weise allein Beruf und Talent zu Magistratsstellen, zu richterlichen Aemtern, und zum Redner. [134])

Der

131) **Diogenes Laert.** VII. §. 119. *Θειους τε ειναι· εχειν γαρ εν ἑαυτοις οιονει θεον· τον δε φαυλον αθεον διττον δε ειναι τον αθεον· τον τε εναντιως τω θειω λεγομενον, και τον εξουθενητικον του θειου· ὁπερ ουκ ειναι περι παντα φαυλον.*

132) **Diogenes Laert.** VII. §. 119.

133) **Diogenes Laert.** VII. §. 121. *Μονον τε ελευθερον — ειναι γαρ την ελευθεριαν εξουσιαν αυτοπραγιας.*

134) **Diogenes Laert.** VII. §. 122. **Cicero pro Muraena** c. 29.

Der Weise ist sich selbst genug; seine Glückseligkeit beruhet auf seinem Charakter, und er bedarf für sie keines fremden Beistandes. Aber darum lebt er doch nicht in der Einsamkeit, denn er ist von Natur gesellig, und gerne thätig. [135])

Der Weise heirathet, und macht die Erzeugung der Kinder zum Zweck der Ehe; er siehet dabei sowohl auf sich, als auf das Vaterland. [136]) Er treibt nützliche Geschäfte zu seinem Unterhalt. Er darf von seinen Freunden, welche Ueberfluß haben, von Staatsämtern und von dem Unterrichte in den Wissenschaften, und in der Philosophie etwas erwerben. [137]) Er nimmt Theil an der Staatsverwaltung, besonders in den Staaten, welche sich dem Ideale einer guten Staatsverwaltung, d. i. einer solchen nähern, welche aus Monarchie, Demokratie und Aristokratie gemischt ist. [138])

Das Leben achtet der Weise nur für etwas Gleichgültiges; was zwar der Natur angemessen, aber keine nothwendige Bedingung seiner Glückseligkeit ist. Das Gute wird nehmlich durch einen längern oder kürzern Besitz weder erhöhet noch verringert. Daher kann es Fälle ge-

135) Seneca Epistola IX. Diogenes Laert. VII. §. 123.

136) Diogenes Laert. VII. §. 121. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 226.

137) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 224, 226. In Ansehung des letzten, des Unterrichts, waren nicht alle einig; einige erklärten diese Art des Erwerbes für unerlaubt, und der Philosophie unwürdig.

138) Diogenes Laert. VII. §. 131. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 184. 186.

geben, wo er mit Einstimmung der Vernunft sein Leben hingiebt, nehmlich für sein Vaterland, für seine Freunde, und endlich, wenn er in unheilbaren Krankheiten, oder heftigern Schmerzen sich befindet, wenn sein Körper verstümmelt, oder eines Sinneswerkzeuges beraubt ist. [139]) Dieses ist unstreitig das auffallendste Paradoxon der Stoiker, welches jedoch aus ihren Grundsätzen richtig folgt. Der Weise handelt durchgängig der Vernunft gemäß, (καθηκοντως, unbestimmt, ob hier καθηκον in dem weitern oder engern Sinne eine bloß erlaubte vernünftige, oder eine sittliche Handlungsweise bedeute.) Leben und Tod gehört unter die gleichgültigen Dinge, welche der Weise wählen oder nicht wählen kann, je nachdem es die Umstände und Verhältnisse mit sich bringen. Er kann also unter den angegebenen Umständen über sein Leben disponiren, ohne allen Abbruch an seiner Glückseligkeit. Ob sie nicht einen Unterschied machten zwischen der Aufopferung für Freunde und Vaterland, und zwischen der Selbstentleibung in den Umständen, welche den Weisen selbst betreffen, läßt sich nicht behaupten. Aber es ist einleuchtend, daß sie in dem letzten Falle nur von einem dürfen sprechen. Es könnte zwar scheinen, daß sie auch dieses nicht konnten, wenn jede Noth, jedes Unglück, das einem Menschen be-

geg-

139) Cicero de finib. bonorum. III. c. 18. Diogenes Laert. VII. §. 130. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 226. Plutarchus Stoicor. Repugn. p. 1042. Nach diesem scheint es, als wenn Chrysipp die Lehre von dem Erlaubtseyn des Selbstmordes entweder auf die Bahn gebracht oder doch hauptsächlich vertheidiget habe. Die Worte, welche Cicero, Diogenes und Stobäus anführen, waren wenigstens, wie man aus Plutarch siehet, aus einer Schrift des Chrysipps.

gegnen kann, wie sie behaupten, nichts Böses ist. Denn bricht der Weise darum sein Leben ab, weil ihn ein Unglück der Natur trifft, ja weil er nur mit Wahrscheinlichkeit voraussetzt, daß es ihn treffen werde, so scheint er das aus Feigheit zu thun, es scheint ihm an Kraft und Seelenstärke zu fehlen, die Noth, den Schmerz zu ertragen, welches sich mit seiner gerühmten Apathie nicht verträgt. Allein aus diesem Gesichtspunkte wollen sie die Sache nicht betrachtet wissen, sondern der Weise soll sich eben dadurch in seiner Größe und Majestät zeigen, daß er, nicht nothgedrungen durch seine sinnliche Natur, sondern aus freyem Entschlusse über sein Leben waltet; er soll das Leben als ein Spiel, als ein Drama ansehen, bei welchem es ihm frey stehe, zu wie vielen Acten er es ausspinnen wolle. — Indessen läßt sich doch alle Inconsequenz nicht hinwegräumen, nur bemänteln. Es ist eine große Täuschung, wenn sie meinen, das höchste Gut, in so fern sie doch Glückseligkeit, sey es auch, eine moralische, reingeistige, dabey verstehen, hänge von keiner Zeitbedingung ab. Dem Begriffe nach betrachtet, da haben sie Recht; aber hier ist von Glückseligkeit in Beziehung auf das Subject derselben, von einer Beziehung auf Menschen, und menschliches Leben die Rede. Ist das Streben des Menschen als vernünftigen Wesens auf Glückseligkeit gerichtet, so ist es widersinnig, das Leben, die Bedingung der Glückseligkeit, im Bewußtseyn seiner Vernunft, gewisser kleinen Unannehmlichkeiten willen hinzugeben, welche keinen Einfluß auf die Glückseligkeit haben, und haben können. Er darf es nicht hingeben, er mag die höchste Glückseligkeit errungen haben, oder noch nach dem Besitz derselben streben, wenn er nicht nach bloßer Willkühr, ohne Vernunft handeln will. Dies ist noch mehr der Fall in einem System, wo die Unsterblichkeit der Seele problematisch ist, oder geradezu geläugnet wird. In Rücksicht auf Moralität fällt die Beurtheilung noch nachtheiliger aus. Aber es ist einleuchtend,

 daß

daß eben die Verschmelzung zweyer so heterogenen Begriffe, als Glückseligkeit und Sittlichkeit, hier, wie in so manchen andern Fällen, nachtheilige Folgen gehabt, und den wahren moralischen Gesichtspunkt verrückt hat.

Alle diese Züge, wenn wir sie zusammen fassen, stellen uns noch kein Bild einer übermenschlichen Natur, sondern nur einer veredelten Menschheit dar. Nur die Eigenschaften der Untrüglichkeit, der vollkommensten Erkenntniß sind vielleicht Foderungen, welche keinem endlichen Wesen zukommen. Aber wenn er durch diese über seinen Standpunct hinaus gehoben wird, so erinnerten manche unvermeidliche Schwächen und Zufälle der Natur nur zu sehr daran, daß hier nur von einem Menschen die Rede sey. Die moralischen Eigenschaften, welche dem Weisen beygelegt werden, sind dagegen meistentheils wahr und treffend, [140]) einige kleine Schatten, in dem Gemälde, einige Verirrungen von dem Geiste wahrer Sittlichkeit ausgenommen, welche beweisen, daß man das Princip der Sittlichkeit noch nicht ganz in seiner Reinheit aufgefaßt habe. Man könnte wünschen, daß sie in einigen Punkten noch strenger gewesen wären, da sie doch ein Ideal aufstellen wollten, von dem sie selbst nicht behaupten wollten, daß es irgend ein Mensch erreicht habe. [141])

Das

140) Schon Cicero sagte sehr wahr Paradoxa c. 1. Quod mihi ista παραδοξα, quae appellantur, maxime videntur esse Socratica, longeque verissima.

141) Cicero Academicar. Quaest. IV. c. 47. Sed qui sapiens sit aut fuerit, ne ipsi quidem solent dicere. — Die Realität des Ideals bewiesen sie dadurch, daß es Philosophen gegeben habe, welche sich be-

Zwölfter Abschnitt.

Uebersicht des zweiten Zeitraums.

Wir haben nun den ganzen Zeitraum der zweiten Periode von Sokrates bis Zeno durchgelaufen — einen Zeitraum, in welchem der menschliche Geist eine außerordentliche Thätigkeit äußerte, in welchem alle berühmte Systeme aufgestellt wurden, die eine Reihe von Jahrhunderten hindurch ausschließungsweise für Philosophie gehalten wurden, und durch Erklärung, Anwendung, Bestreitung und Berichtigung eine Menge von Köpfen beschäftigten; wir haben die Bemühungen der Philosophen dieses Zeitraums für Wissenschaft, ihre bald zusammenhängenden, bald fragmentarischen Philosopheme, so wie wir sie aus den vorhandenen Denkmälern und Nachrichten kennen, dargestellt. Es ist nöthig, daß wir, ehe wir diese goldene Zeit der Philosophie verlassen, noch einen allgemeinen Blick auf sie werfen, die Richtung und das Streben der Vernunft in ihren verschiedenen Punk-

bestrebten es zu erreichen, und sich wirklich demselben genähert hätten, wie Sokrates, Antisthenes, Zeno, Cleanth, Chrysipp. Quinctial. Institut. Orat. XII. c. 1. Diogenes Laert. VII. §. 115. Nur Chrysipp kam auf die sonderbare Hypothese, es habe wirklich vor alten Zeiten einen solchen idealischen Weisen gegeben. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 236.

ten, die Folgen und Resultate desselben, und den Zustand und Gewinn der Philosophie als Wissenschaft in ein Totalgemälde zusammenfassen, und daraus Folgerungen für die Richtung der Vernunft in der folgenden Periode ableiten.

Seitdem Sokrates das Nachdenken von leeren Speculationen auf das wirkliche Leben des Menschen gelenkt hatte, widmeten alle folgenden Denker ihre angelegentlichsten Forschungen dem Menschen. Zwar konnte der Hang zu Speculationen nie ganz ausgerottet werden, denn er liegt zu tief in der menschlichen Natur; aber er bekam doch eine andere Richtung. Die praktische Philosophie wurde immer mehr als der Zweck alles Philosophirens betrachtet, und alle Speculationen entweder absichtlich für die Wissenschaft des Lebens angestellt, oder doch mit derselben in Verbindung gesetzt. Die Untersuchungen über Gott, Welt und menschliche Seele dienten gewöhnlich zu der Grundlage für die Moral.

Hierin besteht ein unterscheidender Charakter der Philosophie dieses Zeitraums, daß sie kein bloßes unfruchtbares Wissen bezielet, sondern die Untersuchung solcher Gegenstände zu ihrem Geschäfte machte, welche für den Menschen, als denkendes und handelndes Wesen, Interesse haben. So wie das Philosophiren in dieser Hinsicht weniger einseitig und vielumfassender worden war, so hatte es auch an wissenschaftlicher Form gewonnen. Der Forschungsgeist begnügte sich jetzt nicht mehr damit, einzelne Probleme, die nur die Neugier aufgeworfen hatte, zu ergrübeln, sondern er faßte das ganze Gebiet des menschlichen Wissens, die Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit in eine gemeinsame Aufgabe, und suchte die Auflösung durch Raisonnement aus Grundsätzen.

Hieraus waren vier Systeme der Philosophie hervorgegangen, welche als das Eigenthum, welches sich

der

der menschliche Verstand durch seine Thätigkeit errungen hatte, zu betrachten waren, und nicht nur in Griechenland, sondern auch in Rom und in den folgenden Zeiten unter allen cultivirten Völkern eben so viel Bewunderer und Anhänger als Gegner und Bestreiter fanden, und die ganze denkende Welt eine lange Zeit unter sich theilten. Jedes von denselben hatte seine glänzende Seite, wodurch es sich empfahl, aber auch seine Mängel und Gebrechen, welche den Eindruck schwächten.

Das Platonische System war für die Vernunft berechnet; es empfahl sich durch seine Würde und Erhabenheit, welche in dem Ganzen die Vernunft ansprach. Es suchte das Sinnliche aus dem Uebersinnlichen, das Endliche und Beschränkte aus dem Unendlichen zu erklären, ohne beides zu identificiren und in Eins zu verschmelzen. Indem es die Welt als ein von einer weisen Intelligenz nach einem vollkommenen Ideal zweckmäßig und harmonisch eingerichtetes Ganze, und die menschliche Vernunft als einen mit der Gottheit verwandten Geist niederer Art darstellte, gründete Plato darauf eine Moral, in welcher die höchste Ausbildung der Vernunft im Denken und Handeln, und die Nachahmung Gottes und der Natur in Einrichtung des Lebens nach unveränderlichen Ideen und Zwecken, als das einzige des Menschen würdige Streben aufgestellt wurde. Nichts verräth mehr den hohen Sinn des Systems als die Scheidung des Intellectuellen von dem Sinnlichen, und die Hinweisung auf mehrere vorzüglich praktische Begriffe, die nicht aus der Sinnlichkeit entsprungen seyn können, sondern einen höhern Ursprung haben müssen. So wenig die Erklärung dieses Ursprungs und die darauf gebauete Theorie von dem Zusammenstimmen der Vernunfterkenntniß mit der Natur begründet werden konnte, so war doch diese Idee selbst, und die Hinweisung auf ein Vermögen der Ideen ächt philosophisch, und verdien-

te von den folgenden Philosophen näher untersucht zu werden.

Aristoteles nahm keinen so hohen Flug, als Plato; er arbeitete mehr für den Verstand, als für die Vernunft. Begreiflichkeit und Gründlichkeit ist der Charakter, das Besondere auf das Allgemeine durch Begriffe zurückzuführen, die Natur aus Naturprincipien zu erklären, die Aufgabe, und die Erfahrungswelt die Sphäre seiner Philosophie. Alle Erkenntniß hat einen empirischen Ursprung; die Sinne liefern den Stoff, aus welchem die Vernunft durch Abziehung allgemeiner Begriffe das Wesen der Dinge erkennet. Auf diesen Grundsatz stützt sich seine ganze Philosophie. Die Welt ist in sich ein geschlossenes Ganze, unabhängig von allem, sie enthält in sich die Bedingungen aller Veränderungen durch ihre innere Form, die Ursache aller zweckmäßigen und harmonischen Bildungen. Er suchte also die Natur aus sich selbst zu erklären; aber in dem Verhältniß, als er dadurch den Verstand befriedigte, kam er in das Gedränge mit der Vernunft, welche in der Reihe des Endlichen doch keine letzte Bedingung findet, und er war genöthiget, wenigstens was den Grund der Bewegung betrifft, ein außerweltliches Wesen, eine Intelligenz anzunehmen, von welcher das oberste Glied in der Reihe der Bewegungen abhängt. Dadurch wurde aber nach der Richtung seines Geistes das außerweltliche Wesen wieder in den Kreis der Welt hinabgezogen, indem es durch seine Einwirkung den obersten Kreis des Himmels, das erste Triebrad in der Kette des Ganzen, in Bewegung setzt. Die höchste Intelligenz, als das höchste Wesen, wurde durch dieses Verfahren, als Gegenstand des Erkennens aufgeführt; aber in der Anwendung des Denkens zur Bestimmung seiner Eigenschaften, verwandelte sich aller Verstandesgebrauch in Nichts, die Vernunft erannte jeden Begriff für zu klein, um dieses Wesen zu

um-

umfassen. Auch in der Moral suchte Aristoteles das Uebersinnliche zu entfernen, in so fern er den Menschen in derselben blos aus dem Gesichtspunkt eines Naturwesens betrachtet, welches nach Glückseligkeir strebet, und dieses Ziel durch Vernunft erreichen kann und soll. Da aber der Mensch ein geselliges Wesen ist, und seiner Mitmenschen nicht entbehren kann, so kann er nur in der Gesellschaft durch vollkommene Ausbildung seiner Fähigkeiten und durch Ausübung der Tugend glückselig werden. Der höchste Grad der Glückseligkeit, wodurch der Mensch sich Gott nähert, ist aber das Vergnügen des Denkens.

Ungeachtet Epikur mit dem Aristoteles den blos empirischen Ursprung aller Erkenntniß annahm, so hatte doch sein System einen von andern ganz abweichenden Charakter. Es war ein reinerer Empirismus, der in demselben athmet. Wenn Aristoteles schon in die Natur die Wirkungen einer Intelligenz übergetragen hatte, daß sie ohne Vorstellung von Zwecken zweckmäßig wirkte, und sein Natursystem daher auch den Foderungen des Verstandes sich anschmiegte, so verbannte Epikur daraus jede Spur eines verständigen Zusammenhangs, und ließ seiner Natur nichts als blindes Wirken. Das Uebersinnliche, was andere Denker als den Grund der Natur angenommen hatten, ohne es befriedigend erklären oder beweisen zu können, erschien ihm grundlos, und nur dazu erfunden, um den Menschen in dem Genuß seiner Glückseligkeit zu stöhren. So sehr aber seine Physiologie Atheismus zur nothwendigen Folge zu haben scheint, so nöthigte ihn seine Seelenlehre, in welcher er die Seele, was das Vorstellen betrifft, ganz von der äußern Natur abhängig machte, göttliche Wesen anzunehmen, weil Vorstellungen davon in dem menschlichen Gemüthe vorkommen. Sie sind aber bloße Naturwesen, Theile der Natur, die nicht in den Gang der Natur eingreifen,

 isolir-

isolirte, und in ihrem Genusse ungestörte Wesen. Es gründet sich in seiner Philosophie nichts auf sie, und daher ist auch seine Moral, wie die des Aristoteles, die einzige unter den Griechen, die ganz frey von allen theologischen Ideen geblieben ist, wenn man anders mit diesem Namen eine Lehre benennen kann, welche dem Menschen, als bloßem Naturwesen, nur lehret, sich eine angenehme Existenz zu verschaffen, und alles Unangenehme aus seinem Zustande zu verbannen, welche der Vernunft keine andere Bestimmung anweiset, als Verwalterin und Leiterin der Empfindungen und Gefühle zu jenem Naturzwecke zu seyn. Kein System setzte sich übrigens eine so beschränkte und niedrige Aufgabe zur Auflösung vor, und keines befriedigет, ungeachtet der fast durchgängigen consequenten Festhaltung der empirischen Ansicht, auch in dem beschränkten Kreise die Foderungen der Vernunft. Anstatt des Blendwerks einer übersinnlichen Erkenntniß, setzte es ein anderes Blendwerk einer erträumten, auf willkührlichen Hypothesen beruhenden Einsicht in die Geheimnisse der Natur, die nichts erklärte, und um den Menschen eine vollkommene Sicherheit zu sichern, beraubte es ihn dessen, worauf seine Würde und Hoheit beruht, des Sinnes für Recht und Sittlichkeit.

Auch Zeno behauptete mit dem Aristoteles einen durchaus empirischen Ursprung aller menschlichen Erkenntnisse. Aber wie abweichend ist sein System von dem des Aristoteles und des Epikurs, ungeachtet der Uebereinstimmung in diesem Hauptpunkte? Nach seiner Ansicht war Gott und Natur ein und dasselbe, die Grundkraft, welche alle Materien durchströmet, und sie nach vernünftigen Zwecken zu einem harmonischen Ganzen verbildet. Die ganze Welt ist das Substrat der Gottheit, in welchem sie sich auf mannichfaltige Art ihre Wirksamkeit äußert: als Körperkraft, organisirende und denkende Kraft. Ein Ausfluß der letzten sind die Seelen der Menschen. Dieses

Na=

Natursystem, wenn man davon absiehet, daß es durch nichts begründet ist, empfiehlt sich durch die Einheit des Princips, durch den Zusammenhang und die Verkettung der Dinge; aber der strenge Determinismus, auf welchen es hinführet, stimmt nicht überein mit dem praktischen Theile seiner Philosophie, in welchem er wirklich weiter sahe, als seine Vorgänger. Er erkannte die Vernunft als das einzige Gesetzgebende in dem Menschen, weil sie göttlicher Natur ist, obgleich nicht ganz rein, doch in so fern, daß sie allein unabhängig von allem Sinnlichen, bestimmt was gut und böse ist, was der Mensch sich zum Zwecke setzen oder nicht setzen soll. Der Mensch soll nach nichts streben, als mit der göttlichen und seiner eignen Vernunft durchgängig einstimmig zu seyn, und alles andere was nicht zu diesem Zwecke stimmt, als gleichgültig betrachten, und daher ohne Leidenschaften seyn. Alles dieses setzt absolute Freiheit voraus, ohne welche diese ganze Sittenlehre keinen Sinn hat. Nun ist aber einleuchtend, daß Zeno sein Moralsystem auf einen gewissen Parallelismus der äußern Natur mit der innern Natur des Menschen gründete; so wie in der Natur eine Intelligenz die einzige wirkende Kraft ist, so ist und soll auch in dem Menschen die Vernunft das einzige Prinzip des Urtheilens und Handelns seyn. Auf diese Art aber stehet das Natursystem mit dem Moralsystem in Widerstreit. Ist jenes wahr, so muß ein allgemeiner Determinismus behauptet werden; der Mensch stehet, so wie jedes andere Wesen, unter dem unmittelbaren Einflusse der Gottheit, ohne Freiheit, und sein moralisches Handeln muß wie jede Naturwirkung, aus einer Naturkraft erklärt werden, so wie sein unmoralisches Handeln dagegen wieder mit den Grundsätzen seiner Naturphilosophie streitet.

Dies war der allgemeine Inhalt der vier berühmtesten Systeme dieser Zeit. Die Aufgabe, welche sie zu

lösen hatten, war: die letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit zu erforschen, oder die Bedingungen eines allgemeinen Systems menschlicher Erkenntnisse zu finden, und diese Erkenntnisse selbst in ein System zu bringen. Sollte diese Untersuchung gelingen, so mußte erstlich eine gründliche Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens, der verschiedenen Arten von Erkenntnissen und ihrer Gesetze und Bedingungen, zweitens eine deutliche Entwickelung des Begriffs der Philosophie, ihres Inhalts und ihrer Form vorausgehen. Aber nicht diesen natürlichen Gang konnte die philosophirende Vernunft gehen; sie konnte nur mit dem enden, womit sie hätte beginnen sollen. Nur durch die allmählige Entdeckung von Schwierigkeiten, Widersprüchen, und dem Mangel an Begründung und Haltbarkeit mußten erst Zweifel aufgeregt, und durch diese das Bedürfniß einer vollständigen Erforschung des Denk- und Erkenntnißvermögens, und einer gründlichen Propädeutik herbeigeführt werden. Aus diesem letzten Gesichtspunkte müssen die Philosophieen dieses Zeitraumes betrachtet werden. Sie enthalten mehrere schöne Entdeckungen des menschlichen Geistes, aber noch zu einseitig, zu wenig bewährt, und aus ihren letzten Gründen hergeleitet.

In allen Theile der Philosophie war zum Anfange viel geleistet. Wie wenig war aber dieses Viele zur Vollendung. Selbst das Wahre, das die denkenden Köpfe entdeckt hatten, verlor einen Theil seiner Würde und seines Einflusses, unter der Gesellschaft von Fehlern und Mängeln, welche unvermeidlich waren, unter den Widersprüchen und Contrasten, welche die verschiedenen Ansichten in den entgegengesetzten Systemen zur Folge hatten. Die Menge von Entdeckungen und Meinungen, denen die nothwendige Einheit und Zusammenstimmung fehlte, welche nur die Frucht der erschöpfenden Untersuchung ist, verblendete das Auge des Verstandes, daß es

zu-

zuletzt gar nichts zu sehen glaubte. Wir dürfen nur die einzelnen Theile der Philosophie mustern, um dieses Resultat bestätiget zu finden.

Wir wollen keine schulgerechte Definition von der Philosophie fodern; aber eine Idee mußte doch den Denkern vorschweben, ohne welche sie selbst nicht einmal hätten philosophiren können. Diese Idee aber, wie verschieden ist sie, welche den vier Systemen zu Grunde liegt.

Plato schränkt die Philosophie bloß auf das Uebersinnliche ein, sie ist die reinvernünftige Erkenntniß von dem, was absolut wahr, gut und schön ist, von dem höchsten Wesen, und dessen Verhältniß zur Welt. Von ihrem Gebiete schließt er alles Sinnliche, was Gegenstand der Erfahrung ist, aus; selbst die Mathematik, so sehr er den Werth derselben als Verstandeswissenschaft schätzt, und sie als die beste Vorbereitung zur Philosophie betrachtet, unterscheidet er noch von Philosophie. Der Rationalismus, den er gründete, beruhete auf seiner Behauptung, daß nicht die Sinne, sondern die Vernunft die Dinge, wie sie an sich sind, erkenne, und auf seiner Ansicht von den Ideen — einem schwankenden Grunde, durch welchen eben so sehr die Selbstständigkeit der Vernunft in dem Praktischen gesichert, als die Thür zu allen Schwärmereyen der Vernunft geöffnet wurde.

Aristoteles nüchterner Verstand harmonirte nicht mit dem hohen Fluge seines Lehrers in das schwärmerische Land des Uebersinnlichen, und er schränkte die Philosophie bloß auf das Feld der Erfahrung ein. Sie ist die Wissenschaft von den Gründen dessen, was ist, die keinen andern Zweck als das Wissen selbst hat. Sie bietet die Gründe dar zu dem, was die Erfahrung im Einzelnen aufstellt. Ungeachtet sie sich über die Erfahrung erhebt, welche uns nur das Einzelne, Individuelle und Zufällige bekannt macht, so entsteht sie doch nur auf dem Bo-

Boden der Erfahrung, da aus dieser durch Abstraction das Allgemeine abgezogen wird, welches den Grund des Einzelnen enthält, und dieses alle Grundsätze des Wissens darbietet. Nach diesem Begriff sind alle mathematische, ja selbst empirische Wissenschaften, als empirische Physik, nicht von der Philosophie ausgeschlossen. Aber Wissenschaft um des Wissens willen ist Hauptmerkmal, was den Charakter des Philosophischen enthält.

Diesem kommt Zeno's Begriff von der Philosophie am nächsten; nur erweitert er den Umfang noch weit mehr, da er alles, was sich wissen läßt, alle menschlichen und göttlichen Dinge, zum Gegenstande der Philosophie machte, dagegen aber das Merkmal, worauf Plato und Aristoteles am meisten gesehen hatten, den wissenschaftlichen Charakter, destomehr aus den Augen ließ. Zwar blieb der Philosophie der Name Wissenschaft; allein da er das Wesen der Wissenschaft mehr in der objectiven Realität als in der Form des Erkennens suchte, so wurden die Grenzen zwischen Philosophie und andern Erkenntnissen zu unbestimmt ausgedehnt. Nur zwey Punkte waren es, welche stillschweigend zum Unterscheidungsmerkmale dienten; dieß war die Untersuchung über die Realität der Erkenntniß und das höchste Gut. Der höchste Zweck der Philosophie war die Erkenntniß der Bestimmung des Menschen als vernünftiger Wesen, um vernünftig zu handeln, Bedingung derselben jene vorläufige Untersuchung der Erkenntniß, und die Erkenntniß des Universums im Zusammenhange. Die Bestimmung des Begriffs der Philosophie beruhete also bei dem Zeno mehr auf dem Inhalte und dem Zwecke, was sie zu leisten habe, als auf der Form des Erkenntnisses.

Am wenigsten erhebt sich Epikur, der ebenfalls mit Aristoteles in Ansehung des Ursprungs der Erkenntnisse den Empirismus, und zwar noch reiner annahm, wodurch er sich aber auch noch mehr der wissenschaftlichen

Cul-

Cultur entzog. Ueber den Begriff der Philosophie als Wissenschaft, über ihren Grund, Umfang und Eintheilung hat er weit weniger als andere Philosophen nachgedacht, und man kann nur aus seinen Philosophemen ihren Begriff abstrahiren. Demnach ist die Philosophie der Inbegriff derjenigen Kenntnisse, durch welche die Erreichung der Gemüthsruhe möglich ist. Da diese Gemüthsruhe theils aus Abwesenheit von unangenehmen Empfindungen, theils aus der durch Stillung der Naturbedürfnisse entstehenden Befriedigung des Menschen besteht, so würde die Philosophie vorzüglich mit der Untersuchung der empfindenden Natur des Menschen und seiner Verhältnisse zur äußern Natur sich beschäftigen müssen. Und dieses ist denn auch wirklich der Hauptinhalt der epicureischen Philosophie, nur mit der Einschränkung, daß eine wissenschaftliche erschöpfende Untersuchung weder Zweck noch Bedürfniß seines Forschens ist. Denn nicht die höhere wissenschaftliche Ansicht, sondern die Anwendung für das Leben ist das Richtmaaß, welches der Untersuchung beliebige Grenzen zu setzen erlaubt, sobald man gefunden hat, was man für sein Individuum braucht. Auf dieses Resultat beziehen sich alle andere Untersuchungen, über den empirischen Ursprung der Erkenntnisse, und über den Grund der Welt und ihre Erscheinungen, die eben so wenig wissenschaftlichen Charakter haben. Die zweite sollte das menschliche Gemüth von dem Einfluß des Aberglaubens, das heißt, von dem Einflusse der Ideen von einem moralischen Weltregierer und der Fortdauer der Seele auf die Gemüthsruhe befreyen, und die erste, diese theoretischen Voraussetzungen sowohl als die praktischen begründen.

Wir finden also in diesen Systemen zwey Grundlagen, welche von einander ganz abweichen, den Empirismus und den Rationalismus. Den letzten treffen wir bloß bey Plato an; er mußte aber bald dem Empiris-

pirismus weichen, weil er nicht befriedigend und erschöpfend begründet wurde. Der Empirismus aber ist von Aristoteles, Epikur und Zeno selbst wieder auf verschiedene Weise aufgefaßt worden, daß sie drey sehr verschiedene Systeme darauf bauen konnten. Der Rationalismus begünstigte den Hang der menschlichen Vernunft zur Speculation und zur Ueberschreitung des Feldes der Erfahrung; dagegen empfahl sich der Empirismus durch seine Natürlichkeit, durch seine Entfernung des mystischen Ursprungs mancher Bestandtheile der menschlichen Erkenntniß. Beiden lag aber der Wahn zum Grunde, daß die Natur der Dinge an sich als ein zusammenhängendes, geordnetes Ganze erforscht werden könne, in dem Rationalismus, durch die reine Erkenntniß der Vernunft, in dem Empirismus, durch die bloße Wahrnehmung der Objecte. Der Rationalismus vermittelte diese Erkenntniß durch eine vorher bestimmte Harmonie zwischen Vernunft und den Objecten, deren Formen die Ideen waren; der Empirismus durch die unmittelbare Vereinigung dieser Formen mit den Objecten, daß sie die Vernunft von diesen abstrahirte; indem man entweder voraussetzte, die Natur sey ein Analogon der Vernunft, (Aristoteles), oder, eine Intelligenz sey die allgemeine wirkende Kraft in der Natur (Zeno). In beiden Arten des Empirismus war doch immer noch etwas von dem Rationalismus des Plato vermischt; die Idee eines durch vernunftmäßige Gesetze und Zwecke bestimmten Ganzen leitete die Forschung, und führte daher um so eher wieder auf eine die Welt regierende Intelligenz zurück; diese Idee verwarf Epikur gänzlich, und stellte ein drittes System von Empirismus auf, in welchem keine Spur von vernünftigem Zusammenhange anzutreffen, sondern nur blinde Nothwendigkeit und Zufall herrschend war.

Es ist leicht einzusehen, daß, außer der allgemeinen Voraussetzung von der Erkennbarkeit der Dinge an sich,

sehr

sehr verschiedene Ansichten, Voraussetzungen und Grundsätze in diesen Systemen im Spiele waren; daß ein mannichfaltiges theoretisches und praktisches Interesse, bald rein, bald in einander verschlungen, das Ganze derselben beseelte. In diesem liegt der letzte Grund von der Ueberzeugung, welche diese Systeme bey ihren Urhebern und Anhängern hervorbrachten, nicht in der wissenschaftlichen Begründung der Sätze, von welchen sie ausgehen.

Daher stützten sich diese Systeme auch nicht auf eine vollständige, gründlich durchgeführte Untersuchung des gesammten Erkenntnißvermögens. Nur einzelne, oft zufällig gemachte und abgerissene, zuweilen erst durch das System herbeygeführte Reflexionen über einzelne Arten des Vorstellens und Erkennens sind in ihre Forschungen verwebt. Aber eben daher konnten sich diese Systeme auch nicht als gewisse ausgemachte Wahrheit geltend machen; sie wurden bezweifelt, bestritten, vergessen; obgleich der menschliche Geist, so lange noch keine bestimmte, sichere, aus dem Erkenntnißvermögen selbst abgeleitete Richtschnur, das Gültige, Subjective und Objective in dem Erkennen zu unterscheiden, aufgefunden war, auch oft wieder zu ihnen, nur in veränderter Gestalt, zurückkehrte.

Das Streben des menschlichen Geistes nach dem Absoluten, das alles übrige bedingt, ohne selbst weiter eine Bedingung vorauszusetzen, aus welchem alle Philosophie entsprungen war, hatte ihn noch nicht genöthiget, sich zuvor in sich selbst zu orientiren, um auch nur verstehen zu lernen, was das Streben nach dem Absoluten, ob und wie eine Erkenntniß desselben möglich sey. Aber gleichwohl waren, wie durch einen geheimen Zug der Natur, alle Denker darinn übereingekommen, drey große Provinzen für das philosophische Wissen, Lo-

gik, Physiologie und Ethik, festzusetzen. Plato und Aristoteles, welche zuerst die Philosophie in diese drey Theile eintheilten, machten auch die ersten scharfsinnigen, wenn gleich bei weitem nicht erschöpfenden Reflexionen über den Inhalt und Umfang, Form und Behandlung derselben. Die folgenden Denker dachten wenig oder gar nicht daran, auf diesem Wege ihrer Vorgänger fortzuschreiten, und durch einen mit fester Hand vorgezeichneten Plan dieser Wissenschaften ihr philosophisches Forschen in den gehörigen Gang zu bringen, um dem Ziele, dem philosophischem Wissen, mit glücklichen Erfolge sich nähern zu können. Sie sind daher in diesem Punkte alle mehr oder weniger Naturalisten, welche der Leitung ihres eignen Forschungsgeistes überlassen waren.

Schon Plato hatte den Inhalt der Logik ziemlich richtig bestimmt, wenn er von ihr foderte, sie müsse angeben, welche Begriffe sich verbinden oder nicht verbinden lassen, und welche nothwendig mit einander zu verbinden sind, wenn er dabei bloß den formellen Gehalt der Begriffe im Sinne gehabt hätte. Allein nach seiner Ansicht war das Denken das reine Erkenntnißvermögen, und die reinen Begriffe, Urtheile und Schlüsse von reinem objectiven Gehalt. Logik und Metaphysik floß in eins zusammen, daher er auch die letzte Dialectik nannte. In dieser Rücksicht konnte er die Grenzen der Logik, als einer Wissenschaft, die bloß die Form des Denkens zum Objecte hat, nie mit präciser Schärfe bestimmen, ungeachtet in seinen Schriften viele feine logische Untersuchungen vorkommen.

Aristoteles gelang es, erst die Logik in wissenschaftlichen Gang zu bringen. Vielleicht wäre er nicht der erste wissenschaftliche Bearbeiter der Logik geworden, wenn er nicht von dem Rationalismus des Plato abgegangen wäre. Durch seine Voraussetzung, daß auch diejenigen

Be-

Begriffe, welche Plato als von der Erfahrung unabhängig angesehen hatte, aus dieser entspringen, und die Form der Objecte enthalten, wurde er wahrscheinlich darauf geführt, eine Absonderung der Form von der Materie des Denkens vorzunehmen, und jene besonders in Untersuchung zu ziehen. Ungeachtet er kein vollständiges System der Logik geliefert hat, so ist doch die Theorie der Urtheile und der ordentlichen einfachen Schlüsse durch eine etwas weitschweifige aber gründliche Analyse erschöpft worden. Der Grundsatz des formalen Denkens, der Grundsatz des Widerspruchs, liegt derselben zum Grunde, obgleich er nicht hier, sondern in der Metaphysik ausdrücklich als erster Grundsatz des Denkens und Erkennens angegeben ist. Daher drückte er diesen formalen Grundsatz so aus, als hätte er objectiven Gehalt: kein Ding kann zugleich seyn und nicht seyn; und seine Logik bekam dadurch das Ansehen eines Organons, welches lehren sollte, aus bloßen Begriffen die Erkenntniß zu erweitern. Hierdurch hat Aristoteles allen Dogmatikern, sie mochten Empiristen, oder Rationalisten seyn, die Kunst gelehrt, in ihren Speculationen kunstgerecht zu verfahren.

Nach dem Aristoteles gewann die Logik keinen Zuwachs. Seine Bearbeitung war selbst den meisten Denkern weniger bekannt, als uns, und Epikur und Zeno fanden vielmehr nöthig, die objective Wahrheit der Erfahrung zu retten, als die Regeln des Denkens in ein künstliches System zu bringen. Da sie beide den empirischen Ursprung der Erkenntnisse annahmen, so glaubten sie aller künstlichen Logik entbehren zu können, wenn nur der Grund aller Erkenntniß außer Zweifel gesetzt sey. Diese Untersuchung, welche also gewissermaßen an die Stelle der Logik trat, hatte nur die Realität der unmittelbaren sinnlichen Erkenntniß zum Gegenstande. Denn,

wenn nur diese außer Zweifel gesetzt war, so schien es für die daraus hergeleiteten Sätze keiner besondern Begründung zu bedürfen. Alles kam darauf an, zu beweisen, daß und wie die sinnlichen Vorstellungen durch die Einwirkung der auf die Sinneswerkzeuge wirkenden Gegenstände entstehen und daß die Vorstellungen die Objecte, welche ihre Ursachen sind, auch ihrer Natur und ihrem Wesen nach unveränderlich darstellen. Epikur stellte als Grundsatz auf, daß kein Sinn trügen dürfe, wenn man sich auf die Erfahrung verlassen solle, und suchte nur die einzelnen dagegen streitenden Instanzen zu entkräften; und dann gieng sein Augenmerk darauf, aus den Atomen die Entstehung der mannichfaltigen Vorstellungen zu erklären. Dieses war nicht nur die leichteste Art, sich der schwierigen Untersuchung zu entziehen, und er hatte nicht einmal nöthig, ein besonderes Kriterium für die Wahrheit der Vorstellungen festzusetzen, weil nach seinem System alle sinnlichen Vorstellungen wahr seyn mußten; sondern auch die einzige Art, und er hätte den Streit entschieden, wenn er auf diese Art hätte entschieden werden können. Allein nicht genug, daß die Hauptsache, die objective Realität aller sinnlichen Vorstellungen dabey mehr willkürlich vorausgesetzt als erwiesen war, so mußte er auch die Realität der Atomenlehre entweder aus derselben Quelle ableiten, oder gestehen, daß er diese Untersuchung nicht erschöpft habe.

Zeno hatte sich zwar diese Sache nicht so leicht gemacht, denn er behauptete nicht, daß alle sinnliche Vorstellungen, ohne Unterschied, objectiv wahr seyen; sondern daß es auch falsche gebe; und er hatte nun die schwere Aufgabe, ein Kriterium aufzufinden, wonach die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellungen bestimmt wer-

werden könnte. Das von ihm aufgestellte hatte den Fehler, die Bedingungen, unter welchen eine Vorstellung mit ihrem Gegenstande vollkommen übereinstimmt, zwar angegeben zu haben, aber eines neuen Kriteriums zu bedürfen, um auszumachen, wann diese Bedingungen wirklich vorhanden wären; die Auflösung wieß also wieder auf die Aufgabe zurück. Dann erstreckte es sich bloß auf die Erfahrungskenntniß, und konnte nicht auf die Vernunfterkenntnisse angewendet werden.

Diese vergeblichen Bemühungen, den Dogmatismus auf dem empirischen Wege zu begründen, waren es hauptsächlich, welche dem Skepticismus die Waffen in die Hände gaben; und sie hatten noch außerdem den Nachtheil, daß sie die Untersuchung, welche vor allem nothwendig war, die Untersuchung des Erkenntnißvermögens und ihrer Gesetze, so lange aus den Augen rückten, bis der menschliche Geist sich würde überzeugt haben, daß er sich erst selber kennen müsse, ehe er von den vorgestellten Gegenständen etwas zu wissen vorgeben könne.

Nichts reizt den menschlichen Geist mehr, als die Aussicht auf ein vollendetes System des Universums, die täuschende Hoffnung, in das Wesen der Natur einzudringen, und die Verkettungen der Dinge zu dem allumfassenden Ganzen einzusehen. Der Weg der Erfahrung, durch bedachte Beobachtungen und Versuche scheint viel zu langsam und unsicher zu diesem Ziele zu führen; die Vernunft schmeichelt sich, auf einem kürzern und vielversprechendern Wege jeder Erfahrung zuvor zu eilen, ja sie überspringen zu können.

Auf die ersten unvollständigern Versuche der Art in der erstern Periode, folgten in der zweiten vollständigere, umfassendere, mit mehr wissenschaftlicher Form ausgestattete. Noch mehr zeichneten sich diese Versuche durch das Ringen der Vernunft, die theoretischen und praktischen Kenntnisse in Einheit zu bringen, aus. Dieses Streben nach Einheit, und die Ansicht von dem Erkenntnißvermögen bestimmen den Charakter der metaphysischen Systeme.

Plato, der zuerst die übersinnliche Erkenntniß der Vernunft zu begründen suchte, und in dieser Rücksicht als der Urheber der dogmatisch-wissenschaftlichen Metaphysik zu betrachten ist, gieng von der Idee aus, daß nur das Unveränderliche, Beharrliche, Unwandelbare, Gegenstand der Erkenntniß sey; daß dieses das Reale an den Gegenständen sey, da hingegen die Art und Weise, wie das Reale durch das Medium der Sinne erscheine, das Wechselnde und Veränderliche an den realen Objecten ausmache. Daher behauptete er, daß nicht die Sinne, sondern die Vernunft die Dinge erkenne, wie sie an sich sind. Da er zuerst gewisse reine, von der Erfahrung unabhängige Erkenntnisse inne geworden war, und aus Uebereilung empirische Vernunftbegriffe nicht von den reinen unterschied, so mußte seine Speculation über Welt, Seele und Gott zugleich das Problem lößen: wie es möglich sey, daß die Vernunfterkenntniß mit der Natur der Dinge übereinstimme, und dieselbe gleichsam anticipire? Die einzige mögliche Auflösung, welche sich seinem Geiste darbot, war diese: die Dinge sind von einer Intelligenz nach Ideen geformt worden; die Form, welche mit der Materie vereinigt worden, ist das Unwandelbare und Blei-

ben-

bende an den Dingen, was den Gattungen und Arten zum Grunde liegt; das denkende Wesen hat durch die Vernunft jene Ideen in der Copie erhalten, und ist eben dadurch in Stand gesetzt worden, das Wesen der Dinge a priori einzusehen.

Hieraus ergiebt sich das Eigenthümliche der Platonischen Metaphysik in ihren drey Haupttheilen, als, Weltlehre, Seelenlehre, Theologie. Ihr Inhalt bestehet aus der Entwickelung dieser Vernunftideen in Verbindung mit jener eigenthümlichen Ansicht. Die Materie ist das Bestimmbare, welches durch die höchste Intelligenz bestimmt und gebildet worden. Alle Zweckmässigkeit und Regelmäßigkeit in der Welt rührt von der weltbildenden Gottheit, das Gegentheil, worin die Quelle alles Bösen liegt, von der Materie her. Die verschiedenen Betrachtungen, welche er über diese Ideen anstellte, mußten dazu dienen, einen Menge reiner Begriffe zu entwickeln, durch welche Aristoteles Metaphysik vorgearbeitet wurde. Die Methode, welche Plato für die Metaphysik erfand, bestehet darin, daß man von dem Bedingten auf das Unbedingte aus bloßen Begriffen fortschließet, und umgekehrt aus dem Unbedingten, als letzten Bedingung, das Bedingte ableitet. Er hatte den richtigen Weg gefunden, auf welchem der menschliche Geist in das System der Natur eindringen mußte, wenn es je demselben vergönnt seyn sollte, durch Speculationen über das Uebersinnliche etwas anders als das Forschende zu finden. Allein schon die Geschichte so vieler von einander abweichender, immer auf demselben Wege wiederholter Versuche, ohne einen festen Fuß fassen zu können, muß alle Erwartungen niederschlagen.

Aristoteles durchwanderte schon denselben Weg in einer andern Richtung. Plato ließ die Objecte durch das Denken bestimmt werden; Aristoteles machte das Denken von den Objecten abhängig; was die Welt in dem System des Ersten durch die Intelligenz bekam, Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, das hatte sie in dem System des letzten schon an sich ursprünglich. Diese Verschiedenheit der Ansicht folgte aus dem entgegengesetzten Systeme des Erkennens beider Männer; natürlich mußte daher auch Inhalt und Form der Metaphysik unter Aristoteles Bearbeitung eine ganz andere Gestalt gewinnen. Wenn Plato nach dem Plane und Zwecke des Ewigen forschte, um in diesem den Aufschluß über die Natur zu finden; so wendete sich Aristoteles zu demselben Zwecke, an die Natur selbst; wo jener geendet hatte, da fing dieser seine Untersuchung wieder an. Plato ließ die Natur als Inbegriff von Naturwesen, die durch Gesetze ein regelmäßiges Ganze schliessen, durch die Intelligenz werden. Aristoteles betrachtete das Naturreich als ein gegebenes Ganzes.

Die Naturwissenschaft war die Basis, auf welche Aristoteles seine Ontologie und Theologie gründete. Indem er den Begriff der Natur, daß sie dasjenige sey, was das Princip seiner Veränderungen in sich selbst enthalte, mit seiner gewohnten logischen Subtilität analysirte, entwickelte er die meisten metaphysischen Begriffe und Sätze, doch ohne sich der Vollständigkeit versichern zu können. Die Begriffe Kraft, Thätigkeit, Veränderung, Bewegung, Raum, Zeit, Unendlichkeit, diese und mehrere andere gewannen durch seine Forschungen eine größere Bestimmtheit und Deutlichkeit, wenn er sie auch nicht bis an ihren ersten Uranfang verfolgen konnte. Sie wurden durch die Untersuchung des Begriffs

griffs der Natur herbeygeführt, und er betrachtete sie demnach als durch äußere Objecte gegebene Begriffe, deren Exposition er dadurch zu bewähren suchte, daß er die Begriffe mit ihren Objecten zusammen hielt. In dieser Rücksicht, und weil dieses der erste Versuch einer Naturwissenschaft ist, behauptet dieses Produkt des philosophischen Geistes ein großes Interesse. Auch hat die Ansicht der Natur, als ein durch sich selbst gesetz- und zweckmäßig wirkendes Princip, schon ihr eignes Interesse; aber es läßt sich nicht erweisen, daß die Natur ein solches wirkendes Princip sey; wir betrachten die Natur so, aber wir können in der Natur kein Princip auffinden, um diese Zweckmäßigkeit zu erklären; Aristoteles aber nahm es in den Begriff der Natur auf. Die Form ist es, welche die Materie bestimmt und sie zu dem macht, was jedes Ding ist; die Form ist zugleich das Princip zweckmäßigen Wirkens — eine Hypothese, welche doch dem Forschungsgeiste einen ungemein wichtigen Gesichtspunkt darbietet, und sich schon dem Aristoteles in der Bearbeitung der Naturbeschreibung fruchtbar bewieß.

Ein specieller Theil der Naturwissenschaft ist die Seelenlehre, und die Betrachtung über den Himmel. Die Seele betrachtet Aristoteles als die lebendige Kraft eines organischen Körpers. Er hält sich weniger bei den Speculationen über das Wesen und den Ursprung dieser Kraft auf, (welche auch eben so wenig befriedigen, als alle ähnliche), als über die verschiedenen Functionen und Wirkungen derselben, worüber seine trefflichen Beobachtungen äußerst interessant sind, wenn er auch, durch den Begriff veranlaßt, den Organismus zum Theil mit als eine Wirkung der Seele betrachtet.

Der Himmel ist der unaufhörlich bewegliche Körper Gottes. Denn die Bewegung ist ohne Anfang und

Ende; diese setzt aber einen Körper voraus, welcher unaufhörlich bewegt wird, dieses ist die Himmelssphäre; und da das, was sich bewegt, eine Ursache haben muß, so ist Gott die Ursache, welche den Himmel ohne Anfang und Ende bewegt. — Hier verliert sich Aristoteles in lauter unhaltbare Hypothesen. Auf der einen Seite die Natur, welche das Princip ihres Wirkens in sich selbst hat, und auf der andern Seite Gott, der erste Beweger des Himmels, und durch denselben der ganzen Welt. Die Welt begrenzt durch den Himmel, der Himmel der Raum der Welt!

Die Metaphysik sollte die Wissenschaft des ersten unveränderlichen, den Himmel ewig bewegenden Wesens, der Gottheit, seyn; sie ist aber mehr Ontologie, als Theologie. Er suchte den Begriff eines Dinges nach den allgemeinen Prädicaten zu bestimmen; er entwickelt dabei die meisten Verstandesbegriffe, welche in der Naturwissenschaft schon vorgekommen waren, vorzüglich den der Substanz, und wendet zuletzt das alles auf das Wesen der Wesen an. Dieser erste merkwürdige Versuch einer Theologie gab dennoch, aller gemachten Zurüstungen ungeachtet, wenig Ausbeute; nicht nur ist der kosmologische Beweis des Daseyns des Urwesens, der schon in der Physik abgehandelt war, unbefriedigend, sondern auch die Entwickelung der bloß ontologischen Prädicate, welche durch Hinzugesellung des Begriffs einer Intelligenz kaum einigen Inhalt gewinnen, dürftig und mager.

Die beiden Philosophen, Plato und Aristoteles, hatten, jeder nach seiner Ansicht, die Form als das Bestimmende der Materie und der Erfahrungswelt betrachtet, und darauf die Philosophie des Uebersinnlichen gegründet; Epikur entfernte sich von dieser Ansicht völlig,

in-

indem er, dem Demokrit nachfolgend, die Form als etwas Zufälliges, die Materie also für das Bestimmende hielt. In dieser glaubte er daher den Erklärungsgrund von allem zu finden, was der Mensch zu wissen begehrt. Zu dem Ende zerlegte er die Materie in ihre einfachen Bestandtheile, Atomen, von verschiedener Figur, mit Bewegkraft versehen, und erklärte aus den zufälligen Zusammensetzungen derselben, ohne alles ordnende Princip, die Entstehung unendlicher Welten in dem unendlichem Raume, deren Zwischenräume Götter erfüllten — menschenähnliche Wesen, welche ohne alle Thätigkeit durch bloßen Genuß selig sind. Dieses weder Verstand noch Vernunft befriedigende System des Zufalls und des Materialismus stimmte mit seiner Moral und seiner Theorie des Erkennens zusammen. Nach der letzten wurde das Erkennen durch die Objecte bestimmt; die Sinne sind die einzigen Kanäle, welche uns das Daseyn und die objective Beschaffenheit der Objecte eröffnen. Der Gebrauch des Verstandes schränkt sich allein darauf ein, den Empfindungen nach zu urtheilen, und die Beimischung des Fremdartigen, nicht aus der Empfindung Entsprungenen, abzuhalten. Das Hauptvermögen der Seele ist die Empfindungskraft und willkürliche Bewegung. Die letzte leitete er von den feinsten Atomen ab, aus welchen die Seele besteht; aber für die erstere fand er in seiner Atomenlehre keinen Erklärungsgrund. Die Entfernung der Götter in die Zwischenräume der Welten, die Leugnung aller Regierung der Welt durch eine Intelligenz, vorzüglich aus den Unvollkommenheiten der ersten bewiesen, und die Verbannung des ganzen Geisterreichs, so wie die aus materialistischen Gründen abgeleitete Sterblichkeit der menschlichen Seelen, sind die Hauptpunkte, welche die Beziehung der Physik auf Epikurs Moral in das Licht setzen; sie würden zugleich den Vorwurf rechtfertigen, daß er wi-

wider die Tendenz seines ganzen Systems der Vernunft die Befugniß eingeräumt habe, die Erkenntniß der Objecte nach ihren Bedürfnissen zu modeln, nicht der Natur der Dinge abzulernen, wenn nicht die Schwäche der Beweise für jene Lehrsätze seinem Geiste die Freyheit gelassen hätte, eben dieselben mit seinem praktischen Systeme in Einstimmung zu bringen.

Obgleich Zeno seine Naturphilosophie einerseits auf dieselben empirischen Grundsätze, wie Epikur, gründete, so war sie doch das gerade Gegentheil derselben, weil er von einer andern Ansicht ausgieng, und im Praktischen eine erhabenere und würdigere Vorstellung von der Bestimmung des Menschen hatte. Epikur hatte die Welt aus mechanischen Principien zu erklären gesucht, die Bildung und Regierung der Welt durch eine verständige Ursache geläugnet, und sich dabei vorzüglich auf die Unvollkommenheiten und die Uebel in der Welt gestützt. Diese Ueberzeugungen der gemeinen Menschenvernunft aufs neue durch philosophische Gründe zu befestigen, und dabey ein höchst einfaches, von allem Mystischen und Hyperphysischen gereinigtes System aufzustellen, war die Haupttendenz des Zeno in seiner Physiologie. Zu dem Ende nahm er nur zwei Principien, ein leidendes und wirkendes, Materie und Gott an; Gott durchdringt, als ein ätherisches, höchst feines, feuerähnliches Wesen, die ganze Masse von Materie, bildet sie nach vernünftigen Zwecken; er ist das Princip alles gesetzmäßigen Wirkens, Lebens, und Denkens in der Welt. Die Gottheit ist also ein constitutives Princip der Welt, die Welt die Wirkung, und zugleich das Subject der Gottheit; alles muß zweckmäßig in der Welt eingerichtet seyn; es kann keine Unvollkommenheit, kein Uebel in derselben geben. Die Seele ist ein Theil dieses

all-

allgemeinen belebenden und denkenden Princips, dessen Grundkraft die Denkkraft ist. — Dieses System stimmt zwar dem gemeinen Menschenverstande mehr zu, als das System des blinden Ohngefährs; aber in so fern es sich über die Ueberzeugungen desselben erheben soll, hat es keine Haltung und Festigkeit; das, worauf es sich stützt, ist nicht erwiesen, und der Begriff von Gott, als einer Naturkraft, ist für die Idee zu klein.

Der Fehler des Mißlingens aller dieser speculativen Versuche war der Mangel einer gründlichen und erschöpfenden Untersuchung des Erkenntnißvermögens, vorzüglich der Vernunft, das Verkennen des Gebiets der Vernunft und des Verstandes, und die Verwechselung des Denkens und Erkennens. Daher das Widersprechende, Schwankende und Ungewisse in allen Gegenständen, welche die Wißbegierde am meisten reizen; daher der unsichere Gang in der Anlage und Ausführung einzelner Zweige der Philosophie, einzelner Systeme. Man bemerkt dabey den merkwürdigen Unterschied, daß die erstern Philosophen mehr von dem wissenschaftlichen Interesse beseelt waren, die folgenden ein größeres Interesse an den Resultaten ihrer Untersuchungen nahmen, je nachdem die theoretische und praktische Philosophie mehr in einander verschlungen, oder von einander getrennt war. Die letztere Rücksicht bekam gegen das Ende der zweiten Periode das Uebergewicht; die praktische Philosophie würde als das Einzige und Wichtigste, das der menschliche Geist erforschen kann, die vorzüglichsten Denker ausschließend beschäftiget haben, wenn die Untersuchung über die Bestimmung des Menschen noch aller theoretischer Forschungen hätte entbehren können.

Der wichtigste Gegenstand für die praktische Philosophie, welcher die griechischen Denker beschäftigte, und

und entzweiete, und die verschiedenen Gebäude der praktischen Philosophie veranlaßte, war die Untersuchung des höchsten Gutes. Schon früh drang sich der Vernunft die Frage auf: was ist der Mensch, was soll er seyn, was ist seine Bestimmung? Eine Frage, welche die veredelte, aber vielseitige Natur des Menschen, die Vereinigung so mannichfacher in einander verschlungener bey- und untergeordneter Anlagen und Kräfte zu einer der schwierigsten und verwickeltesten machte. Die griechischen Philosophen versuchten ihre Auflösung durch die Untersuchung, welches unter den Seelenkräften die höchste, den Charakter der Menschheit bestimmende, und welches unter den mannichfaltigen Bestrebungen und Begehrungen der höchste und würdigste Gegenstand sey, welchem alle übrige untergeordnet seyen. Diese Untersuchung griff in die Speculationen über Gott, Welt und des Menschen Natur ein, und war das Resultat derselben. Die Würde der Vernunft, als das Gesetzgebende in dem Menschen, wurde zwar dunkel geahndet, und hatte unvermerkt Einfluß auf die theoretischen Untersuchungen; aber sie mußte doch erst durch das Nachdenken über die Bestimmung des Menschen zum deutlichern Anerkennen gebracht werden.

Auf diesem Wege fand Plato, daß die Vernunft der edelste Theil des Menschen sey, von der Gottheit gebildet, und ihr ähnlich, bestimmt, die Begierden, Bestrebungen, Thätigkeiten des Menschen nach Ideen eben so zu leiten, wie Gott das Weltall. Ihm nähert sich zunächst Zeno, welcher ebenfalls der Vernunft einen göttlichen Ursprung zuschreibt; da aber Gott die weise Naturkraft selbst ist, so war auch die Vernunft ein Theil des göttlichen Wesens. Ungeachtet Aristoteles seinem Lehrer nicht in der Speculation von der Weltbildung folgte, so gab er doch der Vernunft eine höhe-

re

re Abkunft, als der übrigen Seelennatur. Epikur konnte nicht diesen Gang nehmen, und sie hätte auf seine praktische Philosophie keinen Einfluß gehabt, da er nicht auf den der Menschheit eigenthümlichen Charakter, sondern nur auf das, was der Mensch mit allen empfindenden Wesen gemein hat, die erste Rücksicht nahm.

Plato, Aristoteles und Zeno unterschieden in dem Menschen das Sinnliche und Vernünftige; das letztere aber betrachteten sie als das höhere und würdigere, als das Ziel der ganzen Menschenbildung, Epikur aber setzt auf die sinnliche Natur des Menschen den größten Werth. Tugend und Glückseligkeit ist das gemeinschaftliche Resultat ihrer Forschungen über die Natur und Bestimmung des Menschen; nothwendig aber entfernen sie sich in ihren Begriffen von beiden, und ihren gegenseitigen Verhältnissen. Nach dem Plato ist Tugend die Harmonie und Eintracht aller Thätigkeiten des Menschen unter der Leitung der Vernunft, die Gottähnlichkeit, die höchste Bestimmung des Menschen, deren unmittelbare Folge die Glückseligkeit ist. Glückseligkeit ist nach Aristoteles das höhere Ziel des Menschen, welche er aber nur durch Tugend erlangen kann. Tugend ist die zur Fertigkeit gewordene Handlung der Vernunft in Mäßigung und Leitung der Neigungen und Affecten; höher als diese Function ist die Thätigkeit der Vernunft in Betrachtung und Erforschung der Wahrheit; aus beiden entspringt die niedere und höhere Art der Glückseligkeit, als natürlicher Erfolg. Nach Epikur verhalten sich Glückseligkeit und Tugend, wie Zweck und Mittel; die Tugend hat gar keinen Werth an sich, und ist nichts als kluge Wahl und Mäßigung der natürlichen Begierden, um den Menschen in den behaglichen Zustand zu versetzen, wo er sich wohl befindet, und keine Unruhe verspüret. So wie Epikur den Menschen erniedriget,

so

so erhebt ihn Zeno wieder; ihm ist Tugend und Glückseligkeit völlig identisch. Bei schärfster Scheidung der Befriedigung der Naturtriebe von der freyen Thätigkeit der Vernunft, des aus jener erfolgenden Genusses und des Erfolgs der letztern, der innern Harmonie und selbstständigen Einheit des Charakters, findet er nur Tugend, und was mit ihr zusammenhängt, des Namens eines Guts würdig, und erklärt alles übrige, wofür sich der sinnliche Mensch interessirt, für gleichgültig, jedoch mit Anerkennung eines relativen Werths, je nachdem es der Natur angemessener, oder nicht ist.

So verschieden diese Moralsysteme an sich sind, eben so abweichend sind sie in ihren Folgen und Resultaten. Besonders merkwürdig ist ihr Verhältniß zu den religiösen Ideen. Gott und Unsterblichkeit sind auf mannichfaltige Weise in das Platonische Moralsystem verschlungen; Gott als Ideal der Vernunft, Urheber der Vernunftwesen, und moralischer Richter; Unsterblichkeit als Bedingung des möglichen Fortschritts zur Vollkommenheit, welche des Menschen Bestimmung ausmacht. Ohne bestimmte Rücksicht auf diese Ideen entwickelte Aristoteles sein System praktischer Philosophie aus dem Grundtriebe der menschlichen Natur nach Glückseligkeit, und aus dem Begriff der Tugend, als Vollkommenheit; aber Epikur legte es darauf an, allen Einfluß dieser Ideen auf das Handeln zu zernichten, den Menschen als allein von sich abhängig darzustellen, und seine Beglückung, als sein einziges Ziel, auf dieses Leben einzuschränken, als ob er um so glückseliger seyn würde, je weniger er in die verborgene Zukunft hinaus sehen müßte und von höheren Wesen nichts zu fürchten und zu hoffen hätte. Die Abhängigkeit des Menschen von einer obersten Intelligenz führte Zeno wieder in sein Moralsystem ein, indem er Gott als Naturkraft und als moralischen Gesetzge-

geber und Regenten darstellte, dem der Mensch ähnlich werden soll. Weil er aber diese Vollkommenheit sich mehr physisch als moralisch vorstellte, und die subjective Beschaffenheit des Menschen, als sinnliches Wesen, nicht genug in Anschlag brachte, verdunkelte sich die Idee der Unsterblichkeit, welche die Vernunft in dem reinen moralischen Bewußtseyn, als eine unumgängliche Bedingung zu immer höheren Fortschritten in der Tugend anerkennen muß.

Ungeachtet in diesen verschiedenen Systemen, das Epikuräische am meisten ausgenommen, mehrere praktische Wahrheiten von verschiedenen Seiten und Ansichten erwogen und betrachtet worden, so findet man doch kein vollständiges und wissenschaftliches System entwickelt, selbst nicht in dem eingeschränkteren Gesichtspunkte der vier Philosophen. Und dieses aus folgenden Ursachen. Es fehlte noch an einem eigenthümlichen Princip der praktischen Wissenschaften; die dahin gehörigen Begriffe, Regeln und Grundsätze wurden erst durch diese Untersuchungen zum deutlichen Bewußtseyn entwickelt, und schärfer bestimmt; ihr gemeinsamer Grund in der praktischen Vernunft mehr geahndet, als entdeckt; ihr Gebiet noch nicht aufgefunden, begründet und eingetheilt. Die Grenzen der Speculation und des praktischen Wissens liefen noch unbestimmt in einander. 2) Da das Sittengesetz in seiner Reinheit, der Grund und die Bedingung desselben in ihrem Umfange noch nicht deutlich erkannt war, so wurde die praktische Philosophie mehr als Tugend-, denn als Pflichtenlehre behandelt. Die Philosophen giengen darauf aus, den tugendhaften Charakter in seinen Aeußerungen und Verhältnissen zur Glückseligkeit des Lebens, die einzelnen Tugenden nach ihrem Begriff und Unterscheidungsmerkmalen darzustellen, überhaupt zu zeigen, wie der Tugendhafte in seinem Leben ist und wirkt, nicht aber wie er seyn soll,

weil sie sich den Tugendhaften oder den Weisen als vollendetes Ideal der Vollkommenheit dachten. 3) Aus demselben Grunde war auch die Rechtslehre und Tugendlehre noch unter einander gemischt. Ueberhaupt war der Begriff und Grund des Rechts noch ein ziemlich dunkler Gegenstand, über den kaum einige Denker die erste Morgenröthe verbreitet hatten, indem sie außer den positiven Rechten noch einen allgemeinen Grund des Rechts in dem menschlichen Gemüthe vermutheten.

Ungeachtet der menschliche Geist in diesem ganzen Zeitraume erstaunenswürdige Fortschritte gemacht, alle Theile des menschlichen Wissens bereichert, neue Forschungen auf die Bahn gebracht, und vorzüglich sich bestrebt hatte, die neu entdeckten und schon vorhandenen Kenntnisse unter einander zu verbinden, zu ordnen, und in ein Ganzes zu vereinigen, so war es ihm doch noch wenig gelungen, den sichern und ruhigen Besitz der Wissenschaft zu erringen. Dies zeigte sich nicht allein bei näherer Beleuchtung der aufgestellten Systeme, sondern auch in den vorläufigen Untersuchungen über die Möglichkeit, den objectiven Grund und die Wahrheit der Erkenntniß, deren Nothwendigkeit jeder Denker vor Aufstellung seines Systems fühlte, ohne sie auf eine befriedigende Weise erschöpfen, oder alle Zweifel und Einwürfe lösen zu können.

Noch beruheten alle Systeme zum Theil auf Voraussetzungen, die entweder grundlos oder einseitig waren, auf schwankenden Grundsätzen. Jedes machte gleichwohl Anspruch auf vollkommene Wahrheit und Gewißheit, ohne den Denkern Beistimmung abzuzwingen. Ueber die interessantesten Gegenstände waren die Behauptungen der berühmtesten Denker getheilt, abweichend, widersprechend, daß es leichter war, sie alle für grundlos zu erklären, als das Wahre aus den Widersprüchen herauszufinden.

Der

Der Weg zur Wissenschaft war einmal betreten; diesen konnte der menschliche Geist nicht wieder verlassen, aber auch nicht weiter vorwärts schreiten. Die Thätigkeit der Vernunft war einmal erwacht, und zu lebendig geworden, als daß sie so bald durch nicht geahndete Schwierigkeiten erstickt werden konnte, zumal da einzelne glückliche Versuche noch immer die Hoffnung nährten, einst noch völlig das Ziel zu erreichen. Aber auf dem einmal geebneten Wege war ein vollendetes System menschlicher Erkenntniß nicht zu erringen. Die Natur der Dinge zu erforschen, war bisher die Hauptaufgabe der Denker gewesen, und war es noch immer; nur konnte man sich nicht über den Weg vereinigen, auf welchem man zu dieser Einsicht gelangen sollte. Zwar war man darüber ziemlich einverstanden, daß es das Denkvermögen sey, welches durch Entwickelung der Begriffe sich diese Erkenntniß verschaffe; aber woher es diese Begriffe erlange, ob aus sich selbst, oder aus der Erfahrung, dies war der Streitpunkt. Dieser letzte Weg war zwar jetzt, nachdem man Platos Rationalismus verlassen hatte, der gebahntere; aber nicht weniger als drey ganz verschiedene Systeme waren schon auf diesem Weg hervorgegangen. Diese Richtung konnte nun nicht sogleich verlassen werden, bevor nicht ein neues System durch sein Aufsehen der Forschung eine andere Richtung gab, oder durch einleuchtende Gründe die Fehler des bisherigen Verfahrens aufgedeckt wurden. Dieses hätte geschehen können, wenn man den entgegengesetzten Gesichtspunkt aufgefaßt hätte, daß nicht nach den Objecten die Vorstellungen, sondern umgekehrt, nach den Vorstellungen die Objecte sich richten müssen, wenn man zu diesem Ende sich vor allen Dingen an das Erkenntnißvermögen gewendet, und die constitutiven und leitenden Gesetze desselben untersucht hätte. Dazu war aber der menschliche Geist noch nicht reif und stark genug. Da er also nicht vorwärts und

auch nicht rückwärts konnte, was war da anders zu erwarten, als daß die bisherige Uneinigkeit der Denker in offenbaren Streit ausbrechen, und die eine Parthie sich in dem Besitz des vermeinten Wissens zu behaupten suchen, die andere ihr aber denselben streitig machen werde. Dieser Kampf mußte vorzüglich die Gegenstände, welche das größte Interesse für die Vernunft hatten, und diejenige Secte der Dogmatiker treffen, welche zuletzt aufgetreten war, gegenwärtig das größte Aufsehen machte, und die Vermuthung für sich hatte, die Entdeckungen der Vorgänger benutzt, ihre Fehler verbessert, und ihr System am besten entwickelt zu haben. Dieß waren die Stoiker; ihr Kampf mit den Akademikern wird der Gegenstand des folgenden Hauptstücks seyn.

Geschich-

Geschichte der Philosophie.

Drittes Hauptstück.

Dritte Epoche.

Dogmatismus im Kampfe mit dem Skepticismus.

Geschichte der Philosophie.

Drittes Hauptstück.

Dritte Epoche.

Dogmatismus im Kampfe mit dem Skepticismus.

Von Zeno bis Antiochus.

Mit welcher Anstrengung die speculierende Vernunft gerungen habe, die vorhandenen Kenntnisse in ein vollständiges System zu bringen, und die Ueberzeugungen des gemeinen Menschenverstandes auf Principien zurück zu führen, hat die Geschichte des zweyten Zeitraums zur Genüge bewiesen. In dem Verhältnisse aber, daß sie ihren Gesichtskreis erweitert, und ihr Streben nach systematischer Vollkommenheit und wissenschaftlicher Be-

gründung zugenommen hatte, in demselben Grade waren auch ihre Foderungen an wissenschaftliche Strenge erweitert und erhöhet worden; jemehr die Vernunft erzielte, desto weniger wurde sie durch die gemachten Versuche befriediget. Das Mißtrauen gegen die Vernunft faßte tiefere Wurzel, die Angriffe gegen dogmatische Behauptungen wurden ernstlicher und treffender, je bestimmter der Punkt gefaßt war, auf welchem das ganze dogmatische Gebäude zu ruhen schien. Die Nachfolger des Plato in der Akademie wurden jetzt die eifrigsten Bestreiter der dogmatischen Philosophie, und die Stoiker, die berühmtesten Dogmatiker dieser Zeit, boten alle ihre Kräfte auf, sowohl jene Angriffe zu entkräften, als ihr System fester zu begründen. Keine Parthie erreichte ihren Endzweck vollkommen, keine konnte die andere vollkommen widerlegen; vielmehr siegte endlich der den Menschen angeborne Hang zur Speculation, und das natürliche Interesse des menschlichen Geistes für gewisse Wahrheiten über die Zweifelsucht.

Diese Debatten haben ihr eigenthümliches Interesse. Bei aller Uneinigkeit der Philosophen, bei aller Verschiedenheit ihrer Ansichten, hatte es bisher nicht an Streitigkeiten auf dem Gebiete der Philosophie gefehlt. Sie waren aber meistentheils von Lebenden gegen Verstorbene geführt, und sie betrafen nur einzelne Behauptungen und Ansichten, hatten nicht das Seyn, sonder Besserseyn, nicht die Möglichkeit, sondern den Wohlstand der Philosophie, zum Gegenstand. Jetzt bietet sich das neue Schauspiel dar, daß der Philosophie durch Philosophie der Besitzstand streitig gemacht, ihre Möglichkeit angefochten wird. Auch einzelne Lehren wurden angegriffen, für welches die Menschheit ein natürliches Interesse hat; nicht an sich als Ueberzeugungen der gesunden Vernunft bestritten, sondern die von Philosophen versuchten Beweise und Darstellungen in Anspruch genommen. Diese Streitigkeiten wurden end-

endlich mit so viel Würde und Mäßigung geführt, daß sie aus keiner andern Quelle, als aus reiner Wahrheitsliebe entsprungen seyn konnten.

Dieser Kampf ist also nicht allejn an sich merkwürdig und interessant, sondern verdient auch wegen der Folgen Aufmerksamkeit. Zwar waren diese keinesweges glänzend und in die Augen fallend; es erfolgte keine plötzliche oder außerordentliche Veränderung in der Denkart und der Richtung des philosophischen Geistes. Desto wichtiger aber wurde sein Einfluß auf die späteren Zeiten. Denn der Geist des Skepticismus, welcher dem Dogmatismus Schritt vor Schritt folgte, ihn bald durch Neckereyen, bald durch ernste Untersuchungen in Schranken hielt, und zuletzt auf den wahren Grund alles Mißlingens in der Philosophie aufmerksam machte, läßt sich erst von den Akademikern an datiren. Pyrrhos und Timons Bestreitung der Dogmatiker hatte in Griechenland wenig Sensation gemacht; sie nahmen den gesunden Menschenverstand gegen leere und vergebliche Speculationen, vorzüglich der ältern Philosophen, in Schutz, und wollten, daß alles Wissen nur auf das Praktische sich beschränken solle. Ihre Erinnerungen blieben ohne Wirkung, und mußten erst durch die Skepsis der Akademiker, welche weniger bitter und dabey gründlicher und eindringender war, wieder ins Andenken zurückgerufen werden. Die letzten bestritten mündlich und schriftlich den Dogmatismus der jetzt herrschenden Schule; sie giengen in die Gründe derselben ein, und zeigten, daß sie nicht bewiesen, was sie beweisen sollten. Hierdurch wurde der Grund zur gründlichen Skepsis gelegt, welche von dieser Zeit an nie wieder ganz erlosch, in verschiedenen Formen und Gestalten immer wieder von neuem auftrat, den Forschngsgeist, wenn er abgestumpft schien, aufreizte, die übertriebenen Speculationen in Schranken hielt, und den menschlichen Geist immer in Athem erhielt.

Es war von bedeutenden Folgen für die Zukunft, daß die Akademiker gerade jetzt auftraten, als die griechische Philosophie von ihrer Höhe wieder herab zu sinken anfing, und die Römer an den Verhandlungen der griechischen Philosophen wenigstens mittelbar Antheil nahmen, und sie durch ihre Schriften auf die Nachwelt brachten. Ohne diesen Umstand wären vielleicht diese Denkmäler des philosophischen Geistes gänzlich verloren gegangen, und hätten nicht jene heilsame Wirkungen hervorbringen können. Römer waren es, welche, da die griechischen Schriften dieser Periode größtentheils ein Raub der Zeit geworden sind, und die Kenntniß dieser philosophischen Verhandlungen größtentheils überliefert, und weil die lateinische Sprache mehr bekannt und ausgebreitet war, vorzüglich in dem Mittelalter, in früheren und größeren Umlauf gebracht haben.

Aber freylich sind diese Nachrichten sehr dürftig, unzusammenhängend, und lassen noch viele Lücken unausgefüllt. Wenn wir die Nachrichten des Cicero in verschiedenen seiner philosophischen Werke, des Seneka, Sextus Empirikus, Plutarchs, Diogenes, des Eusebius, Lactantius, und noch mehrere hier und da zerstreute zusammen nehmen, so geben sie doch nur eine mangelhafte Kenntniß von dem Leben und Philosophiren der Akademiker, von dem Anlaß ihrer Bestreitung der Dogmatiker, und von ihren skeptischen Angriffen selbst. Die ersten und berühmtesten Akademiker, Arcesilaus und Karneades hatten nichts geschrieben; die Schriften der folgenden, besonders des Klitomachus und Philo, welche Cicero noch benutzen konnte, sind verloren gegangen. Dazu kommt noch, daß von Männern, welche nichts behaupteten, sondern nur andere bestritten, keine solche Nachrichten wie von Dogmatikern sich geben ließen. Am besten wäre uns geholfen, wenn nur einige von den Schriften ihrer Gegner, der Stoiker, sich erhalten hätten; wir wür-

würden daraus besser, als aus allen fragmentarischen Nachrichten die Gründe und Beschaffenheit ihrer Skepsis, die Art, die Dogmatiker zu bestreiten, erkennen, und bestimmen können, wie strenge sie sich vor allem Dogmatismus zu verwahren wußten.

Die Eintheilung der Reihe akademischer Lehrer, oder der Nachfolger des Plato, bis auf den Antiochus, welcher die Reihe beschließt, in mehrere Akademien, indem man bald eine alte, mittlere, und neue Akademie, bald vier, bald fünf annahm, ist schon seit einiger Zeit als unbrauchbar verworfen worden. Ungeachtet sich nicht läugnen läßt, daß die Benennung Akademiker, die bloß von dem Orte, wo sie lehrten, hergenommen ist, viel zu unbestimmt ist, als daß sie Denker von so verschiedenem Charakter gehörig charakterisiren und von andern unterscheiden kann, so genügt doch jene ebenfalls von etwas Zufälligen hergenommene Unterscheidung eben so wenig. Wir halten uns an den unterscheidenden Charakter dieser Männer, der darinn besteht, daß sie den Dogmatismus, vorzüglich der Stoiker, bestritten, und werden in diesem selbst allein Gründe für die Abtheilung dieser Periode finden. Indem wir nehmlich die einzelnen Akademiker auftreten lassen, wie sie einzelne Stoiker bestritten, und zugleich darauf achten, wie sie die Art des Angriffs nach der Art der Vertheidigung änderten, und in dem Gebrauch der skeptischen Waffen sich mit mehr oder weniger Geschicklichkeit und Gewandtheit bedienten, zerfällt diese Periode von selbst in ihre gehörigen Abschnitte.

Unterdessen, daß die Akademiker den Dogmatismus bekämpften, waren die Nachfolger des Zeno nicht müssig, sondern suchten theils die Angriffe auf ihr System zurück zu schlagen, theils dasselbe immer mehr auszubilden und zu vervollkommnen. Auch diese Versuche, ob sie gleich zur Begründung der Philosophie als Wissenschaft wenig beitrugen, verdienen doch unsere Aufmerksam-

samkeit, in so fern sie von dem Bestreben der Vernunft, ein vollständiges, mit sich harmonierendes System von Erkenntnissen aufzustellen, zeugen. Auch waren diese Bemühungen für einzelne Theile der Philosophie, für einzelne Wahrheiten nicht unfruchtbar; vorzüglich erhielt die Moral und Religionstheorie manche Erweiterung und Aufklärung; bei allen vergeblichen Versuchen, sie auf theoretische Prinzipien zu gründen, erhielt sich die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit; von manchen Speculationen kam man zurück, oder erkannte ihre Nichtigkeit.

Aus den im zwölften Abschnitte des zweyten Hauptstücks angegebenen Gründen, ist es schon einleuchtend gemacht worden, daß auch dieser Theil der Geschichte nur fragmentarisch abgehandelt werden kann. Von allen Schriften der Stoiker aus dieser Periode hat sich keine einzige erhalten; einzelne zerstreut vorkommende Bruchstücke, die Nachrichten bei späteren Schriftstellern von dem Leben und den Philosophemen derselben sind die Quellen, aus denen wir die Kenntniß von der Ausbildung und Veränderungen des Stoicismus schöpfen müssen. Indessen wird vielleicht die nähere Zusammenstellung der Akademiker und Stoiker, die gewöhnlich vernachläßiget worden, so sehr auch die Natur der Sache selbst darauf führen mußte, den Mangel der geschichtlichen Quellen zum Theil ersetzen, und wenigstens den kleinen Vorrath von Materialien auf bessere Art benutzen lehren.

Erster Abschnitt.

Arcesilaus.

Arcesilaus stammte aus Pitane, einer Stadt in Aeolien, wo er in der 116 Olympiade geboren wurde.

Be-

Besitzer von einem ansehnlichen Vermögen, legte er sich auf die Studien, welche zur Bildung edeler griechischer Jünglinge erfodert wurden, auf Beredsamkeit und Dichtkunst, und erwarb sich außer dem noch Kenntnisse in der Mathematik [1]). Mit diesen Vorbereitungskenntnissen kam er nach Athen, wo er sich nach dem Willen seines ältern Bruders, welcher sein Vormund war, in der Beredtsamkeit üben sollte. Allein er fühlte sich mächtiger zur Philosophie hingezogen. Er hörte zu Athen verschiedene Lehrer, zuerst den Theophrast, dann den Polemo, zugleich mit dem Crantor und dem Zeno, dem Stifter der Stoa. [2]) Ob er, wie Diogenes und Numenius bei dem Eusebius berichten, auch den Megariker Diodor und den Pyrrho gehört habe, ist noch nicht so ausgemacht [3]). Was den Diodorus betrifft, so gründet sich diese Annahme auf einen Vers des Ariston, worinn nicht behauptet wird, daß Arcesilaus Diodors Schüler gewesen sey, sondern nur, daß er sich eben solcher dialektischer Künste bedient habe, als Diodorus. Ist aber auch dieses Factum gegründet, so muß man doch aus einem von Stobäus angeführten Gedanken des Arcesilaus

1) Diogenes Laert. IV. §. 28. 38.

2) Cicero Academicar. Quaest. I. c. 9. de finib. V. c. 31. Euseb. Praeparat. Evangelica. XIV. c. 5. Diogen. Laert. IV. §. 29. Diogenes nennt aber irrig den Crantor anstatt des Polemon, als Lehrer des Arcesilaus.

3) Diogen. Laert. IV. §. 33. Αλλα και τον Πυρρωνα κατα τινας εζηλωκει, και της διαλεκτικης ειχετο και των Ερετρικων ἡπτετο λογων· ὁθεν και ελεγετο επ᾽ αυτου ὑπ᾽ Αριςωνος.

Προσθε Πλατων, οπισθε δε Πυρρων, μεσσος Διοδωρος. Eusebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 5.

laus schließen, daß er diese dialektische Kunst nicht sehr geachtet habe. Er rieth nehmlich seinen Schülern, die Dialektik zu fliehen, weil sie den Verstand nicht aufhelle, sondern verwirre; die Dialektiker seyen denen ähnlich, welche in dem Würfelspiel sich zu ihrem eigenen Vergnügen täuschen ließen [4]). Eben das gilt auch von der Aussage des Diogenes und Numenius, die aus einer Quelle scheint geflossen zu seyn. Der erste drückt sich problematischer aus, als der andere, und seine Worte lassen eine andere Deutung zu. Der letztere behauptet zwar gerade zu, daß Arcesilaus den Pyrrho gehört habe; allein da er keinen Gewährsmann anführt, so gründete sich seine Behauptung wahrscheinlich nur darauf, daß einige skeptische Schriftsteller den Arcesilaus einen Pyrrhonier nennen — vielleicht in demselben Sinne, wie es Sextus thut [5]). Es ist gar nicht unmöglich, daß Arcesilaus, ohne fremde Anleitung, denselben Weg betrat, als Pyrrho. Seine Bildung, seine gelehrten Kenntnisse, die persönliche Bekanntschaft mehrerer von einander abweichender Denker, wozu die Stadt, wo Arcesilaus lebte, noch mehr Gelegenheit darbot, als Elis; alles dieß, in Verbindung mit dem damaligen Zustande der Philosophie, konnte noch weit mehr Mißtrauen gegen die Speculationen einflößen, als dieses der Fall beym Pyrrho war. Und so wie dieser, als ein zweiter Sokrates, gegen die leeren Speculationen eiferte, weil ihm sein inneres Bewußtseyn sagte, daß der Mensch zur Tugend, nicht zum Speculiren bestimmt sey, so fand Arcesilaus in den Schriften der ältern Philosophen, vorzüglich des Plato, genug Veranlassung zu der Denkart, welche, wenn auch nicht aus dem praktischen, doch selbst dem

4) Stobaeus Serm. CXII.

5) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 132.

dem wissenschaftlichen Interesse sich den Anmaßungen der Dogmatiker entgegensetzt.

Uebrigens verband Arcesilaus mit großen Kenntnissen eine sehr liberale und humane Denkungsart. Bei seinen Streitigkeiten setzte er nie die Achtung aus den Augen, welche jeder Gelehrte auch von seinen Gegnern erwarten darf. Bei allem Uebergewicht, welches ihm Scharfsinn, Witz und Satyre darbot, mißbrauchte er es doch nie zu Angriffen auf die Persönlichkeit seiner Gegner. Er war ohne Stolz, Anmaßung, und frey von aller pedantischer Prahlerey. Fremdes Verdienst kannte er gerne an, nicht nur an Verstorbenen sondern auch an Lebenden. Ueberhaupt war sein Charakter und sein Leben so musterhaft, daß Cleanth bekannte, sein Leben sey ein Beweis für die Moralität, welche er durch seine Lehren umstoße [6]). Ein so ehrenvolles Zeugniß muß die Vorwürfe der Wollust, Knabenliebe und Trunkenheit, mit welchen Ariston, der Chier, und Hieronymus aus Rhodus, seinen Charakter verdunkelten, sehr verdächtig machen [7]).

Nach dem Tode des Krates, hatte ein gewisser Sosikrates die Lehrstelle in der Akademie übernommen. Als dieser einsahe, daß ihm Arcesilaus an Talent und Geschicklichkeit weit überlegen war, so trat er diesem freywillig dieselbe ab, welche Arcesilaus bis an seinen Tod mit vielem Ruhme und Beyfalle begleitete [8]). Es ist merkwürdig, daß Arcesilaus eine neue Lehrmethode einführte, welche darinn bestand, daß er nie ein System,

6) Diogen. Laert. VII. §. 171. Ειποντος δε τινος, Αρκεσιλαον μη ποιειν τα δεοντα· παυσαι, εφη, και μη ψεγε, ει γαρ και λογω το καθηκον αναιρει, τοις γ᾽ ουν εργοις αυτο τιθει.

7) Diogen. Laert. IV. §. 40.

8) Diogen. Laert. IV. §. 32, 39.

stem, oder Behauptungen, welche ihm wahr schienen, vortrug, sondern seine Schüler mußten einen beliebigen Satz vortragen, über welchen nun zwischen dem Lehrer und Schüler disputirt wurde [9]). Cicero deutet zwar an, daß Arcesilaus damit nichts anders habe thun wollen, als die sokratische Lehrmethode, die in Vergessenheit gekommen war, wieder einzuführen. Allein wenn auch Sokrates Verfahrungsart mit den Sophisten eine Veranlassung war, so war sie doch gewiß nicht die einzige oder hauptsächliche, und wir können uns nicht überzeugen, daß Arcesilaus gerade die Sokratische Methode wieder herstellen wollte.

Die Wahl dieser Methode scheint mit Arcesilas Art zu philosophiren in dem genauesten Zusammenhange zu stehen, und ein Resultat seiner Ueberzeugung gewesen zu seyn, daß man für und gegen alles disputiren, die Gründe für und gegen eine Behauptung von allen Seiten erwägen müsse, um zu der festen Ueberzeugung zu kommen, daß man nichts wisse [10]). In dieser Absicht nun mag Arcesilaus jene Methode gewählt haben, um seine Schüler zur Skepsis, zur Lossagung von allem dogmatischen

9) Cicero de finib. bonor. II. c. 1. Is (Socrates) enim percontando atque interrogando elicere solebat eorum opiniones, quibuscum differebat, ut ad ea, quae ii respondissent, si quid videretur, diceret. Qui mos, cum a posterioribus non esset retentus, Arcesilas eum revocavit, instituitque, ut ii, qui se audire vellent, non de se quaererent, sed ipsi dicerent, quid sentirent; qui cum dixissent, ille contra; sed qui audiebant, quoad poterant, defendebant sententiam suam. Diogenes Laert. IV. §. 28.

10) Cicero Academicar. Quaestion. l. I, c. 12.

schen Dünkel anzuführen; natürlich wurde dadurch die Akademie eine Schule zur Bildung des Scharfsinns, worinn sich auch die meisten akademischen Philosophen auszeichneten.

Diese skeptische Methode zu philosophiren ist das Merkwürdigste, was wir von Arcesilas wissen. Die nächste Veranlassung gab Zeno, der Stifter der Stoa. Beide, Schüler eines und desselben Lehrers, zeichneten sich unter ihren Mitschülern auf eine vortheilhafte Art aus. Die Verschiedenheit ihrer Denkungsart aber hinderte ihre Harmonie und Eintracht. Zeno faßte sehr bald den Plan, eine neue Schule zu stiften, und verhehlte dabey nicht, daß er das Lehrsystem der alten Akademie, wie es von den Nachfolgern des Plato gelehrt worden, einer Verbesserung und Berichtigung für bedürftig halte. Wahrscheinlich setzte er, wie es jungen Männern in solchen Fällen zu gehen pflegt, einen zu hohen Werth auf seine Entdeckungen, und sprach in zu starken Ausdrücken davon, mit Herabwürdigung aller derer, die nicht seiner Ueberzeugung waren. Dieses reizte den Arcesilaus, einen so sanften und humanen Mann, der Scharfsinn und Belesenheit genug besaß, die Schwäche aller bisherigen Systeme einzusehen, und in dem neuen ebenfalls Mängel entdeckte, welche mit den großen Erwartungen, unter welchen es angekündigt wurde, in Widerspruch standen [11]). Dazu kam noch der Um-

11) Cicero Academ. Quaestion. I. I. c. 12. Cum Zenone, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit, non pertinacia, aut studio vincendi, ut mihi quidem videtur, sed earum rerum obscuritate, quae ad confessionem ignorationis adduxerant Socratem et veluti amantes Socratem, Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes pene veteres. c. 9. IV. c. 6.

Umstand, daß Zeno den Plato in mehreren Punkten heftig tadelte, und zuweilen nicht mit Würde behandelte, Arcesilas aber ein großer Verehrer des Plato war [12]).

Hieraus läßt sich nun ganz ungezwungen die Entstehung der skeptischen Philosophie des Arcesilaus erklären. Da er durch jene Gründe einmal bestimmt war, gegen Zeno zu streiten, und dieser sein System auf den Grundsatz der Erkenntniß, als einer durch äußere Objecte durchgängig bestimmten Vorstellung (die φαντασια καταληπτικη) stützte, wodurch er ein allgemeines Kriterium für die objective Wahrheit glaubte gefunden zu haben, so mußte Arcesilas vorzüglich auf diesen Punkt seinen Hauptangriff richten, er mußte zeigen, daß jener Grundsatz kein hinreichendes Merkmal für die objective Realität der Erkenntniß enthalte. Hierbei blieb er aber nicht stehen, sondern suchte überhaupt zu zeigen, daß es durchaus kein sicheres Merkmal für die Erkenntniß gebe, und sich daher nichts wissen lasse. Die Methode, welche er dabei anwendete, daß er nicht aus eignen Principien dieses bewies, sondern nur fremde Behauptungen der Art widerlegte, und in Ansehung der Ungewißheit aller menschlichen Erkenntniß sich auf ältere Denker, vorzüglich auf Parmenides, Heraklit, Demokrit, Sokrates und Plato berief, führt uns zugleich auf die Spur des Weges, wie er zu diesem skeptischen Raisonnement gelangte [13]). Die Bestreitung eines Systems führte ihn weis

12) Eusebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 6. Diogenes Laert. VII. §. 32. Εῳκει δη θαυμαζειν και Πλατωνα, και τα βιβλια εκεκτητο αυτου.

13) Plutarchus adversus Coloten pag. 1121. Ὁ δε Αρκεσιλαος τοσουτον απεδει, του καινοτομιας τινα δοξαν αγαπαν, και ὑποποιεισθαι των πα-

weiter zu einem allgemeinen Skepticismus, worinn ihn die beyläufig vorgetragenen Zweifel über die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, wie er sie bei den genannten Denkern neben ihren dogmatischen Behauptungen fand, bestärkten; und er fand bei weiterem Forschen, daß sich die speculativen Behauptungen aufheben, indem für die entgegengesetzten gleich starke Gründe gesagt worden, und sich sagen lassen. Er zog daraus das Resultat: es läßt sich nichts wissen, nichts mit Gewißheit behaupten.

Man hat noch gezweifelt, ob es Arcesilas Ernst mit seinem Skepticismus gewesen; einige behaupten, es sey nur Maske gewesen, hinter welcher er seinen Dogmatismus versteckt habe. Ein gewisser Diocles aus Gnidus gab vor, er habe dieses aus Furcht vor den Klopffechtereyen des Theodorus, Bion und ihrer Schüler gethan, gegen welche er sich nicht stark genug glaubte, seine Behauptungen zu verfechten [14]). Es wäre überflüßig, eine solche lächerliche Meynung zu widerlegen. Etwas mehr Schein hat eine andere, als wenn Arcesilas nach seiner innern Ueberzeugung ein treuer Anhänger des Platonismus gewesen sey, und nur die Skepsis gebraucht habe, um entweder die Platonischen Lehrsätze nicht zu gemein

παλαιων, ὡςε εγκαλειν τους τοτε σοφιςας, ὁτι προςτριβεται Σωκρατει και Πλατωνι και Παρμενιδῃ και Ἡρακλειτῳ τα περι της εποχης δογματα και της ακαταληψιας, ουδεν δεομενος, αλλα οἱον αναγωγην και βεβαιωσιν αυτων εις ανδρας ενδοξους ποιουμενος. Cicero Academ. Quaestion. I. c. 12.

14) Eusebius Praeparatio Evangelic. XIV. c. 6.

mein und zu verächtlich zu machen, oder die Jünglinge zu prüfen, ob sie Fähigkeiten für die Platonische Lehre hätten, oder nicht, und ihren Kopf von vorgefaßten Meinungen zu reinigen [15]). Allein die zweite Meinung ist nicht wahrscheinlicher, als die erste des Diocles. Die dritte beruhet, wie Sextus selbst sagt [16]), nur auf dem Ansehen gewisser nicht genannter Schriftsteller, welche vorzüglich einen von Ariston parodirten Vers des Homers zum Beweise ihrer Vermuthung anführten [16 b]) Es bedarf aber bloß einer flüchtigen Ansicht, um einzusehen,

15) **Augustinus contra Academ. III. c. 17.** Arcesilaum, cum Zenonis doctrinam Platonicae oppositam latius spargi sentiret, prudenter Academiae placita dissimulasse, ne Platonis mysteria publicata, et vulgi notitiae prostituta vilescerent. Indeque instituisse, dedocere potius male doctos, quam docere, quos dociles non arbitraretur.

16) **Sextus Empiricus Pyrrhon. Hypotypos. I, §. 234.** Ει δε δει και τοις περι αυτου λεγομενοις πιςευειν, φασιν, ότι κατα μεν το προχειρον Πυῤῥωνειος εφαινετο ειναι, κατα δε την αληθειαν δογματικος ην. και επει των έταιρων αποπειραν ελαμβανε δια της απορηματικης, ει αφυως εχουσι προς την αναληψιν των Πλατωνικων δογματων, δοξαι αυτον απορητικον ειναι· τοις μεν τοιγε ευφυεσι των έταιρων τα Πλατωνος παρεγχειρειν.

16b) **Sextus Empiric. loc. cit.** ενθεν και τον Αριςωνα ειπειν περι αυτου.

Προσθε Πλατων, οπιθεν Πυῤῥων, μεσσος Διοδωρος

δια το προςχρησθαι τη διαλεκτικη τη κατα τον Διοδωρον· ειναι δε αντικρυς Πλατωνικον.

sehen, daß dieser Vers nicht den Sinn haben könne, den man daraus folgert, und man könnte auf die Art mit noch mehr Schein folgern, daß Arcesilas ein zweiter Diodor gewesen sey. Es kann, nach einer gesunden Auslegung, nicht mehr darin liegen, als daß Arcesilas mit den Philosophemen der genannten Männer bekannt war, und sich derselben, vorzüglich der Dialektik des Diodors bei seinen philosophischen Raisonnements bediente. Dieß ist auch die Ansicht des Numenius [17].

Eine solche Maschinerie streitet übrigens mit dem geraden und offenen Charakter des Arcesilas, mit seinem Scharfsinn und seiner Beredtsamkeit, wodurch es ihm leicht möglich gewesen wäre, das System des Plato, wenn er von demselben überzeugt war, gegen alle Neckereyen und die subtilsten Angriffe zu vertheidigen. Wir müssen also nach allen diesen Gründen annehmen, daß Arcesilas wirklich, nicht bloß zum Scheine, die Unmöglichkeit des apodiktischen Wissens behauptete, und daher auch die Zurückhaltung alles apodiktischen Urtheils für etwas Gutes erklärte [18].

Wir müssen jetzt das skeptische Räsonnement des Arcesilas gegen den Zeno und dann gegen den Dogmatismus überhaupt näher betrachten. Zeno glaubte, durch seinen Grundsatz der Erkenntniß, oder durch die φαντασια καταληπτικη der Wissenschaft einen wesentlichen Dienst geleistet zu haben, in so fern er ein bestimmtes Merkmal von der objectiven Wahrheit der Erkenntnisse enthalten sollte. Eine Vorstellung, sagte er, ist dann wahr und ein Erkenntniß, wenn sie durch ein wirkliches Object be-

 stimmt,

17) Eusebius Praeparat. Evangelica XIV. c. 6.

18) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 233. Ὡςε και αγαθον μεν ειναι αυτην λεγειν την εποχην, κακον δε την συγκαταθεσιν.

stimmt, und so durchgängig nach der Beschaffenheit des Objects gebildet ist, daß sie in dieser Vollständigkeit nicht von einem andern Objecte herrühren könnte. Arcesilas gab zu, daß dieses letzte Merkmal nothwendig sey, um sich von der Wahrheit der Erkenntniß zu überzeugen; denn man könne weder etwas als wahr noch als falsch erkennen, wenn das Wahre von der Art wäre, daß es auch falsch seyn könnte [19]; aber er läugnete, *daß es Vorstellungen gebe, welche nicht auch von einem andern Objecte, als worauf sie bezogen werden, in ihrer ganzen Individualität herrühren könnten*, oder, mit andern Worten, daß es ein sicheres Merkmal gebe, an welchem man erkennen könne, daß eine bestimmte Vorstellung von diesem und keinem andern Objecte herrühre, und demselben entspreche [20]. Die Gründe, womit er dieses zu beweisen suchte, hat kein Schriftsteller, selbst Sextus nicht, der Erwägung werth geachtet [21]; aber aus dem, was Sextus sonst anführet, darf man vermuthen, daß Arcesilas, wie andere Akademiker, die Stoiker aus objectiven Gründen zu widerlegen suchte, daß keine Vorstellung ein solches deutliches Gepräge ihres Objects enthält, daß man aus der Vorstellung auch das Object er-

19) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 24. Neque enim falsum percipi posse, neque verum, si esset tale, quale vel falsum.

20) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 24. Incubuit autem in eas disputationes, ut doceret, nullum tale esse visum a vero, ut non eiusdem modi etiam a falso posset esse.

21) Sextus Empiric. adversus Mathematic. VII. §. 154. Δευτερον, ότι ουδεμια τοιαυτη αληθης φαντασια ευρισκεται, οια ουκ αν γενοιτο ψευδης, ώς δια πολλων και ποικιλων παριςαται.

erkennen, und von andern unterscheiden könne. Sie beruften sich auf die Wahrnehmung ähnlicher Objecte, z. B. zweier Eyer einer und derselben Art, wo aus der Vorstellung nicht erhellet, welchem Objecte sie angehört. Wenn der Gesichtssinn keine solche vollkommen entsprechende Vorstellungen liefere, so könne man sie noch weniger von andern Sinnen erwarten. Daß jener Sinn aber keine solche Erkenntniß gewähre, bewiesen sie durch mehrere Instanzen. Es ist Thatsache, daß die Farbe eines Menschen durch die verschiedene Jahrszeiten, Thätigkeiten, körperliche Beschaffenheit, Alter, Umstände, Krankheiten, Gesundheitszustand, Schlaf und Wachen verändert werde; gleichwohl können wir die einzelnen Modificationen, welche diese Umstände auf die Farbe hervorbringen, nicht wahrnehmen. Eben dasselbe gilt auch von der Figur und Gestalt. Das Ebene und Glatte wird als uneben und rauh vorgestellt an Gemälden; das Viereckigte als Rund, an den Thürmen, welche in einer Entfernung gesehen werden; das Ruhende als sich bewegend, wenn man auf dem Schiffe fährt. Das Ruder erscheint ausserhalb dem Wasser gerade, innerhalb desselben, wie gebrochen. Es läßt sich hier nicht die Vorstellung unterscheiden, welche den Gegenstand vollkommen darstellt, wie er ist, von derjenigen, welche demselben nicht entspricht. Es giebt daher keine solche Vorstellung, welche zum Kriterium der Wahrheit und Falschheit dienen könnte, dergleichen die Φαντασια καταληπτικη seyn soll[gg]).

N 4 Zeno

gg) Sextus Empiricus advers. Mathematic. VIII. §. 408. seq. Αλλα γαρ αυτη μεν, ἡ απαραλλαξια των τε καταληπτικων και των ακαταληπτων Φαντασιων, κατα το εναργες και εντονον ιδιωμα παριςαται· ουδεν δε ἡττον δεικνυται τοις απο της Ακαδημιας. και ἡ κατα χαρακτηρα και ἡ κατα τυπον.

Zeno behauptete, daß der Weise allein nichts meine, sondern alles was er sich vorstelle, wisse. Arcesilas gab das erste zu, läugnete aber das zweyte [23]. Er zeigte, daß die Φαντασια καταληπτικη, als das Mittelglied zwischen dem Wissen und Meinen, nichts als ein leerer Name sey. Denn in so fern sie bei den Thoren Meinung, bei den Weisen Wissenschaft ist, bleibt kein anderer reeller Unterschied übrig, als der bloße Name. Auch hat die Ueberzeugung, welche einer solchen Vorstellung beigelegt wird, keinen Grund. Die Ueberzeugung gründet sich nicht auf das unmittelbare Vorstellen, sondern auf Urtheile, und solche Vorstellungen, wie Zeno annahm, durch welche man die Objecte selbst begreift, giebt es nicht. Es ist also unmöglich, sich von dem objectiven Seyn durch Vorstellungen zu überzeugen, weil keine Vorstellung ein Kriterium von dem, was objectiv wahr, oder falsch ist, enthält. Daraus folgt also, daß auch der Weise nichts wissen kann, und über das objective Seyn alles entscheidende Urtheil zurückhalten muß [24].

Wenn

του. [illegible] ειπερ ουν ἡ ὁρασις καταλαμβανεται τι χρωμα, φασιν οἱ εξ Ακαδημιας, και το του ανθρωπου [illegible] ου καταλαμβανεται δε τουτο; ουδ' [illegible] χρωμα [illegible] το [illegible] τι εϛι το κατ' αληθειαν [illegible] — daß solche Instanzen von den Akademikern den Stoikern entgegengesetzt wurden, erhellet auch aus Cicero Academ. Quaest. II, c. 6. Nec illud vero hoc loco expectandum est, dum de remo inflexo aut de collo columbae respondeam.

23) Cicero Academicar. Quaest. II, c. 24.

24) Sextus Empiricus advers. Mathem.

VI.

Wenn nun sogar nicht der Weise, der vollkommenste Mensch in der Idee Anspruch auf Wissen machen kann, so kann sich noch weniger ein wirkliches Individuum von Mensch dessen rühmen. Sein Räsonnement mußte ihn nothwendig weiter, als auf die bloße Bestreitung des stoischen Systems führen. Denn er schloß ganz richtig, daß wenn es kein sicheres Kriterium gebe, um das, was in den Vorstellungen subjectiv und objectiv ist, zu unterscheiden, so könne man sich nicht überzeugen, etwas erkannt zu haben; es lasse sich aber eben so wenig mit Gründen beweisen, daß man nichts wisse, sondern alles sey für den Menschen in Dunkelheit gehüllt, worinn er nichts unterscheiden, nichts mit Gewißheit begreifen könne[25].

VI. §. 153. seq. Αὐτη γαρ, ἡν φασι καταληψιν και καταληπτικην φαντασιαν, συγκαταθεσις, ητοι εν σοφω η εν φαυλω γινεται· αλλ' εαν τε εν σοφω γενηται, επιστημη εστιν· εαν τε εν φαυλω, δοξα, και ουδεν αλλο παρα ταυτα, η μονον ονομα μετειληπται· ειπερ τε ἡ καταληψις καταληπτικης φαντασιας συγκαταθεσις εστιν, ανυπαρκτος εστι. πρωτον μεν ὁτι ἡ συγκαταθεσις ου προς φαντασιαν γινεται, αλλα προς λογον· των γαρ αξιωματων εισιν αἱ συγκαταθεσεις.

25) Cicero Academ. Quaestion. I. c. 12. Itaque Arcesilas negabat esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset. Sic omnia latere censebant (censebat) in occulto, neque esse quicquam, quod cerni aut intelligi possit.

So parador es scheint, daß Arcesilas selbst die Unerkennbarkeit der Objecte von seinem Zweifel nicht ausschließt, weil er dadurch den Schein veranlaßt, als disputire er gegen die Dogmatiker ohne Gründe: so wahr ist doch sein Räsonnement, wenn man es aus dem richtigen Gesichtspunct betrachtet. Der Dogmatiker schloß von dem Vorstellen auf das objective Seyn, ohne es sich verhehlen zu können, daß nicht alle Vorstellungen objectiven Gehalt haben. Es galt also vorzüglich das Kriterium, durch welches man das Subjective von dem Objectiven in den Vorstellungen unterscheiden könne. Dieses konnte, ehe noch das Erkenntnißvermögen selbst kritisch untersucht war, nur aus dem Verhältniß der Vorstellung zum Objecte hergenommen seyn. Nun kam aber Arcesilas, und zeigte, daß sich auf diesem Wege kein solches Kriterium finden lasse; daraus folgte also, daß sich weder in Ansehung des Wissens noch des Nichtwissens, in Ansehung der Objecte etwas ausmachen lasse. Hierzu bedurfte er keines eigenen Princips, indem er bloß dogmatische Sätze widerlegte, und daraus logisch richtige Folgerungen ableitete. Hätte er behauptet, es sey apodiktisch zu erweisen, daß sich nichts erkennen lasse, so wäre er weiter gegangen, und hätte etwas dogmatisch behauptet, was er aus Grundsätzen deduciren müssen.

Dieser Skepticismus beziehet sich aber nur auf das objective Seyn der Objecte, nicht auf das Denken an sich. Wir finden zum wenigsten nicht, daß er die logische Wahrheit und die Richtigkeit der Gesetze des Denkens bestritten habe; vielmehr gab er zu, daß Sätze und ihre Verbindung für vernünftige Wesen Ueberzeugung hervorbringen können [26]. Er konnte und mußte zugeben,

26) Sextus Empiricus advers. Mathemat.

ben, daß das Denken gewissen Regeln unterworfen ist, daß aber von dem Denken auf die objective Realität des Gedachten geschlossen werden könne, dieses konnte er mit Recht bezweifeln. Daher hielt er sich, was das praktische Interesse des Menschen betrifft, an die Vernunft, als den obersten Gerichtshof für die subjective Ueberzeugung [27]).

In diesem Sinne nun muß man es verstehen, wenn er alle Behauptungen der Dogmatiker bestritt; wenn er zeigte, daß jeder Behauptung eine andere von gleicher Stärke entgegengesetzt werden könne [28]); wenn er es für unvernünftig erklärte, ehe ein sicheres Kriterium der objectiven Wahrheit gefunden worden, ohne hinreichende Gründe etwas für erkannt und ausgemacht anzunehmen [29]). Er behauptete daher, daß man seine Beistimmung und entscheidendes Urtheil über alles zurückhalten (επεχειν) müsse, daß es gut und vernünftig sey, in jedem einzelnen Falle nichts dogmatisch zu behaup-

mat. VII. §. 154. Ὁτι ἡ συγκαταθεσις ου προς φαντασιαν γινεται, αλλα προς λογον· των γαρ αξιωματων εισιν αἱ συγκαταθεσεις.

27) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 232. Ουτε γαρ περι ὑπαρξεως η ανυπαρξιας τινος αποφαινομενος εὑρισκεται, ουτε κατα πιστιν η απιστιαν προκρινειν τι ἑτερον ἑτερου, αλλα περι παντων επεχει.

28) Cicero Academicar. Quaest. I. c. 12. Huic rationi quod erat consentaneum, faciebat, ut contra omnium sententias dies jam plerosque deduceret, ut cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum invenirentur, facilius ab utraque parte assensio sustineretur.

29) Cicero Academicar. Quaestion. I. c. 12.

haupten; dieses sey das letzte Resultat aller Untersuchungen [30].

Wahrscheinlich war dem Arcesilaus gegen diesen Skepticismus der Einwurf gemacht worden, daß durch denselben Tugend und Sittlichkeit, und überhaupt jeder vernünftige Lebensplan unmöglich gemacht werde; denn auch die spätern Stoiker setzten dieses Räsonnement dem Skepticismus entgegen [31]. Allein Arcesilas, der schon durch sein ganzes Leben seine Achtung gegen Moralität bewies, ließ sich durch diese Einwendung nicht abschrecken, sondern zeigte, daß der Skeptiker, wenn er auch alles dogmatisch bezweifelt, doch in seiner Vernunft eine sichere Richtschnur für das Leben finde. Die Vernunftangemessenheit ist das Princip, nach welchem man das Begehren und Verabscheuen, und überhaupt alle Handlungen des Lebens einrichten muß. Die Vernunft bestimmt das Rechthandeln, welches darinn besteht, daß man von seinem Handeln einen vernünftigen Grund angeben kann. Und hiervon hängt

12. Quibus de caussis nihil oportere neque profiteri neque affirmare quemquam, neque assensione approbare cohibereque semper et ab omni lapsu continere temeritatem, quae tum esset insignis, cum aut falsa aut incognita res approbaretur; neque hoc quidquam esse turpius, quam cognitioni et perceptioni assensionem approbationemque praecurrere.

30) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotypos. I. §. 232, 233. Και τελος μεν ειναι, την εποχην, ᾗ συνεισερχεσθαι την αταραξιαν ἡμεις Φαςκομεν· λεγει δε και αγαθα μεν ειναι τας κατα μερος εποχας, κακα δε, τας κατα μερος συγκαταθεσεις.

31) Cicero Academ. Quaest. II. c. 8.

hängt auch die Glückseligkeit ab [32]). Diese Antwort stimmt mit den Resultaten, welche Plato und Zeno aufgestellt hatten, in dem Wesentlichen vollkommen überein.

Dieses ist das erste merkwürdige Beyspiel von der Entzweiung der Vernunft mit sich selbst, welches die aufmerksamste Untersuchung aller gründlichen Denker hätte auffodern müssen, um auf die Spur zu kommen, warum der strengste Skepticismus, wenn er auch alle dogmatische Behauptungen anfechte, doch die Ueberzeugungen von der moralischen Verpflichtung nicht anzutasten wage, und sie als gültige Wahrheiten anerkenne, auch wenn er nicht ihren Grund entdecken konnte. Eine solche Untersuchung hätte zuletzt auf die Anerkennung des Unterschiedes zwischen theoretischer und praktischer Vernunft führen müssen. Aber dahin kam es noch nicht. Arcesilaus und die folgenden Skeptiker begnügten sich, die eingebildeten falschen Stützen der Moral umzustoßen, ohne in dem Wesen der Vernunft, unabhängig von allen Blendwerken speculativer Erkenntnisse die einzig möglichen Principien der Moral und Religion aufzusuchen. Und hierinn liegt mit eine von den Hauptursachen, warum der Skepticismus bei den gelungensten Angriffen dennoch nie den Dogmatismus selbst ganz besiegen konnte. Die innere Stimme des Gewissens, welche so vernehm-

32) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII. §. 158. Ὁ περι παντων επεχων κανονιει τας αἱρεσεις και Φυγας και κοινως τας πραξεις τῳ ευλογῳ· κατα τουτο δε προσερχομενος το κριτηριον κατορθωσει· την μεν γαρ ευδαιμονιαν περιγινεσθαι δια της Φρονησεως· την δε Φρονησιν κινεισθαι εν τοις κατορθωμασι· το δε κατορθωμα ειναι, ὅπερ πραχθεν ευλογον εχει την απολογιαν· ὁ προσεχομενος ουν τῳ ευλογῳ, κατορθωσει και ευδαιμονησει.

nehmlich sprach, und die Ueberzeugung von Pflicht, welche auch die Aufopferung der liebsten Neigungen unausweislich foderte, machte Anspruch auf gewisse Erkenntniß, und widerstrebte allen Beweisen des Skepticismus, daß es keine absolute Erkenntniß gebe [33]).

Arcesilaus bekleidete sein Lehramt in der Akademie bis an seinen Tod mit vielem Beyfalle und Ruhm, ungeachtet mehrere von seinen Schülern zum Epikur übergingen. In schriftstellerischen Arbeiten versuchte er sich nie, ungeachtet er, wie es scheint, große Anlage dazu hatte. Er starb im 75 Jahre seines Alters, in der 134 Olympiade [34]). Seine nächsten Nachfolger, Lacydes, Evander, und Egesinus [35]) kamen ihm an Scharfsinn im Denken und Ansehen nicht bey, und die Geschichte hat daher nichts Merkwürdiges von ihnen zu berichten.

33) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 8.

34) Diogen. Laert. IV. §. 32, 43, 44.

35) Cicero Academicar. Quaestion. II, cap. 6.

Zweiter Abschnitt.

Aristo Chius und Herillus.

Zeno und seine Schüler waren über das skeptische Räsonnement des Arcesilas nicht wenig betreten; sie sahen das Fundament ihres Lehrgebäudes erschüttert, und wußten nicht, mit welchen Waffen sie den Angriff zurückschla-

schlagen sollten [1]). Aber bei dem allen konnten sie sich auch nicht für widerlegt halten, ein dunkles Gefühl sprach für die Beziehung der Vorstellungen auf äußere Objecte, welche ihrer Theorie des Vorstellens entsprach, und die Wahrheiten von Tugend und Pflicht erhielten die Voraussetzung von der Möglichkeit einer gewissen philosophischen Erkenntniß gegen die vorgebrachten Zweifel in ihrer Stärke. Sie boten daher alles auf, um theils ihrem Lehrgebäude noch mehr innere und äußere Vollkommenheit zu geben, worinn es den Angriffen der Zweifler weniger bloß gestellt wäre, theils die wirklich gemachten Angriffe zu entkräften. Diese Bemühung gelang aber nicht immer, und nicht selten bereiteten sie den Skeptikern neue Waffen zum Angriff, wenn sie es am wenigsten vermutheten; selbst ihre Uneinigkeit unter einander bot den spätern Bestreitern des Dogmatismus den reichlichsten Stoff zum Angriff dar.

Wir wollen in diesem Abschnitte zuerst von zwey Schülern des Zeno sprechen, welche gewöhnlich von den übrigen Stoikern selbst als Abtrünnige betrachtet werden, obgleich der eine und berühmtere das Wesentliche des Stoicismus, nur von allem Speculativen gereinigter, vortrug.

Aristo von Chius, der von jeher das Unglück hatte, mit Aristo von Ceos, einem Peripatetiker, verwechselt zu werden [2]), mißfiel seinem Lehrer Zenon, we-

1) Eusebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 6. Οἱ Στωικοι δε ὑπηκοον εκπεπλεγμενοι· ἡ μουσα γαρ αυτοις ουδε τοτε ην Φιλολογος ουδε εργατις χαριτων, ὑφ' ὡν ὁ Αρκεσιλαος, τα μεν περικρουων, τα δε ὑποτεμνων, αλλα δ' ὑποσκελιζων, κατεγλωττιζετο αυτους και πιθανος ην.

2) Diese Verwechselung hatte die Folge, daß die Alten nicht mehr genau unterscheiden konnten, welche Schriften diesem Stoi-

wegen seines muntern und lebhaften Geistes, welche ihm nicht erlaubte, sich mit der Sparsamkeit in Worten auszudrücken, welche Zeno liebte [3]), vielleicht auch wegen seines Hanges zur Wollust, welche selbst seine eignen Schüler in seinem männlichen Alter an ihm rügten). Diese Unzufriedenheit, die genauere Bekanntschaft mit dem Akademiker Polemon, und seine abweichende Ueberzeugung in einigen Lehrpunkten veranlaßten ihn, den Zeno zu verlassen, und zum Polemo überzutreten. Aber bald stiftete er eine eigne Schule, welche jedoch nicht lange nach seinem Tode dauerte [5]).

Die Nachrichten über diesen Mann und seine Lehrsätze bei den alten Schriftstellern, sind sehr fragmentarisch und ver-

Stoker, und welche dem Peripatetiker angehörten. Panätius und Sosikrates behaupteten, daß von allen Schriften, welche Diogenes anführt, nur die Briefe wirklich diesen Aristo, die übrigen jenen Peripatetiker zum Verfasser haben. Diogen. Laert. VII. §. 163. Auffallend ist es, daß, nachdem durch die Bemerkungen mehrerer Gelehrten diese Verwechselung gerügt worden, Hr. Buhle in seinem Lehrbuche der Geschichte der Philosophie 3 Th. S. 265. aus Uebereilung diesen Stoiker von Chios mit dem Aristus, dem Akademiker, von neuem verwechselt hat.

3) Diogenes Laert. VII. §. 18.

4) Athenaeus VII. 6.

5) Diogenes Laert. VII. §. 161. Cicero Tuscul. Quaest. V. c. 30. Hae sunt sententiae, quae stabilitatis aliquid habeant; nam Aristonis, Pyrrhonis, Herilli, nonnullorumque aliorum evanuerunt. De Legib. I. c. 13. Sive etiam Aristonis difficilem atque arduam, sed iam tamen fractam et convictam sectam secuti sunt. Strabo I.

verwirrt; auch selbst Cicero spricht zuweilen in einem sehr vornehmen Tone gegen ihn [6]), obgleich das Wenige, was er von ihm anführet, einen hellen philosophischen Blick verräth, daher man bedauren muß, daß unsere Kenntniß von seinen Philosophemen so unvollkommen ist. Man hält ihn gewöhnlich für einen Gegner des Arcesilaus. Was diesen Punkt betrifft, so gründet sich diese Behauptung auf eine einzige Stelle des Diogenes [7]), welche sehr verworren ist. Es befremdet, daß Ariston noch als Schüler des Zeno von einem seiner Mitschülerdurch einen Spaß von der Unwahrheit einer Zenonischen Behauptung überzeugt wird, welche Rolle eher einem Akademiker zukommt, als einem Stoiker. Das Geschichtchen mit dem zwitterartigen Ochsen beweiset nur so viel, daß Ariston Arcesilaus Einwürfe gegen die Gewißheit der Erkenntniß gerne widerlegen wollte, aber nicht konnte. So viel kann man doch aus diesen unbedeutenden Angaben lernen, daß Ariston nur in seiner Jugend, als er noch in Zenos Schule war, Anstoß an dem Skepticismus des Arcesilas nahm. In seinen spätern Jahren scheint er sich demselben wieder sehr genähert

6) Cicero de Offic. I. c. 2. Quoniam Aristonis, Pyrrhonis, Herilli iampridem explosa sententia est.

7) Diogen. Laert. VII. §. 162. Μαλιςα δε προσειχε Στωικῳ δογματι, τῳ τον σοφον αδοξαςον ειναι· προς ὁ Περσαιος εναντιουμενος. διδυμων αδελφων τον ἑτερον εποιησιν αυτῳ παρακαταθηκην δουναι, επειτα τον ἑτερον απολαβειν, και οὑτως αποπορουμενον διηλεγξεν. απετεινετο δε προς Αρκεσιλαον· ὁτε θεασαμενος ταυρον τερατωδη μητραν εχοντα οι μοι εφη, δεδοται Αρκεσιλαῳ επιχειρημα κατα της εναργειας.

hert zu haben, so daß er von der dogmatischen Philosophie nur die Moral, als die einzig mögliche Wissenschaft beibehielt, die übrigen Theile als ausser den Grenzen des Wissens gelegen, aufgab.

Interessant ist daher seine Grenzbestimmung der Philosophie, und der Grundriß des Moralsystems. In dem letztern folgt er seinem Lehrer Zeno, doch nicht ohne Spuren des Selbstdenkens dabei zu geben; in jener scheint er die Resultate des skeptischen Räsonnements des Arcesilaus benutzt zu haben.

Des Menschen Bestimmung, behauptete er, ist Tugend, und die Wissenschaft, welche sich damit beschäftiget, den Menschen dazu anzuführen, ist die Philosophie. Was sich nicht auf diese höchste Angelegenheit des Menschen beziehet, ist theils unnütz, theils kein Gegenstand des Erkennens. Unnütz ist daher die Dialektik, denn sie trägt nichts zur Besserung des Lebens bei, ja sie ist noch überdem schädlich. Die Physik aber (oder Metaphysik) liegt außer den Grenzen des Erkennens, und sie hat keinen praktischen Nutzen. [8]) Dieses Urtheil über beide Wissenschaften versinnlichte er durch verschiedene Beispiele, indem er z. B. die Dialektik mit dem Gewebe der Spinnen, welches zwar sehr künstlich, aber zu nichts zu gebrauchen sey, oder mit dem Gassenkoth verglich, welcher

zu

8) Stobaeus Serm. LXXVIII. Αριϛων εφη των ζητουμενων παρα τοις φιλοσοφοις, τα μεν ειναι προς ἡμας, τα τε μη προς ἡμας, τα δ' ὑπερ ἡμας· προς ἡμας μεν τα ηθικα· μη προς ἡμας δε τα διαλεκτικα· μη γαρ συμβαλλεσθαι προς επανορθωσιν βιου· ὑπερ ἡμας δε τα φυσικα· αδυνατα γαρ εγνωσθαι, και ουτε παρεχειν χρειαν. Sextus Empiricus adverſ. Mathemat. VII. §. 12. Diogen. Laert. VII. §. 160. Cicero Academ. Quaestion. II. c. 39. Seneca Epistol. 89.

zu nichts nütze, aber doch die Einhergehenden besprütze [9]).

Von seiner Denkungsart über metaphysische Gegenstände findet sich noch ein Bruchstück bei dem Cicero, aus welchem erhellet, daß ihm die speculativen Behauptungen des Zeno nicht einleuchteten. Ohne den Glauben an das Daseyn einer Gottheit in Zweifel zu ziehen, fand er es doch widersinnig, Prädicate auf dieses Wesen anzuwenden, welche aus der Erfahrungswelt genommen sind. Es schien ihm daher ungereimt, von einer Gestalt der Gottheit zu sprechen, oder ihr, wie einem Menschen, Sinne beizulegen; überhaupt hielt er es für zweifelhaft, ob Gott ein beseeltes Wesen sey, oder nicht [10]).

Die Philosophie ist also, nach Ariston, bloß auf einen Theil, die Ethik, beschränkt. Er verstehet darunter die allgemeine Tugendlehre, welche festsetzt, worinn das höchste Gut bestehet, worauf der Mensch sein einziges Bestreben richten soll; mit einem Worte, die Lehre von der allgemeinen Menschenbildung. Die Anwendung dieser Grundsätze auf besondere Verhältnisse und Stände des Menschen, oder die specielle Pflichtenlehre, schließt er von dem Inbegriff dieser Wissenschaft aus, und überläßt sie den Erziehern [11]).

9) Diogen. Laert. VII. §. 161. Stobaeus Sermon. LXXX.

10) Cicero de natura deor. I. c. 14. Cuius discipuli Aristonis non minus magno in errore sententia est; qui neque formam dei intelligi posse censeat, neque in diis sensum esse dicat, dubitetque omnino, deus animans, necne sit.

11) Seneca Epistola 89. Moralem quoque, quam solum reliquerat, circumcidit. Nam eum lo-

Diese von dem Gewöhnlichen abweichende Ansicht beruhete auf drey Gründen, welche beweisen, daß Ariston über diesen Gegenstand etwas einseitig, aber scharfsinnig nachgedacht hatte. Die specielle Pflichtenlehre, sagt er, gehört nicht zur Philosophie, weil sie überflüßig ist, weil sie nicht vollständig bearbeitet werden kann, und endlich, weil sie keine sichern bestimmten Regeln erlaubt. — Sie ist überflüßig. Denn wer die allgemeinen Grundsätze der Philosophie, welche das höchste Gut bestimmen, richtig gefaßt und inne hat; der kann sich selbst Regeln für alle besondere Fälle geben. Wer sich einmal einen allgemeinen vernünftigen Lebensplan gebildet hat, wie er überhaupt rechtschaffen leben soll, der bedarf keiner besondern Vorschriften, wie er sich gegen seine Gattin und Kinder zu verhalten hat; denn diese sind in den allgemeinen Grundsätzen schon enthalten. Jene besondern Regeln sind viel zu leicht, sie dringen nicht in das Gemüth ein; nur jene allgemeinen bilden den Charakter [12]). Ferner können diese speciellen Regeln nicht die innern Hindernisse des Rechtverhaltens, die Irrthümer und bösen Neigungen, wegräumen. So lange dieses aber nicht geschehen ist, helfen alle besondern Vorschriften

locum, qui monitiones continet, sustulit et paedagogi esse dixit, non philosophi; tanquam quicquam aliud sit sapiens, quam humani generis paedagogus. Verglichen Epist. 94.

12) Seneca Epistola 94. Sed Aristo Stoicus e contrario hanc partem levem existimat, et quae non descendat in pectus usque. At illam non habentem praecepta plurimum ait proficere, ipsaque decreta philosophiae constitutionem esse summi boni, quam qui bene intellexit et didicit, quid in quaque re faciendum sit, sibi ipse praecipit.

ten nichts; ist aber der menschliche Geist wirklich aufgeklärt über seine Bestimmung, so sind jene überflüßig.

Alle moralischen Vergehungen haben eine doppelte Quelle; sie entstehen entweder daher, weil das Gemüth von falschen Vorurtheilen eingenommen ist, oder doch einen Hang zum Irrigen hat, und sich daher leicht von dem falschen Schein verführen läßt. In dem ersten Falle muß das Gemüth von dem krankhaften Zustande befreyet, im zweyten gegen die Neigung zum Bösen durch bessere Vorstellungen gestärkt werden. Dieses leisten nur die allgemeinen Grundsätze der Philosophie. Sind endlich die speciellen Regeln an sich klar und einleuchtend, so bedürfen sie keiner Einschärfung; sind sie dunkel und zweifelhaft, so finden sie kein Gehör, und müssen erst bewiesen werden; das, wodurch man sie beweißt, ist an sich gültiger, wirksamer, und daher für sich zureichend. So mußt du dich gegen einen Freund, einen Bürger verhalten Warum? fragt man. Weil es gerecht ist. Alles dieses lehret also schon die Lehre von der Gerechtigkeit; sie giebt mir die Ueberzeugung von der Billigkeit, die einen Werth an sich selbst hat, deren Triebfeder weder Furcht noch Belohnung seyn kann; daß niemand gerecht ist, dem an dieser Tugend etwas anderes, als sie selbst wohlgefällt. Hat sich dieselbe Ueberzeugung fest eingewurzelt, so bedarf es keiner besonderen Regeln weiter [13]. — Sie kann nicht vollständig bearbeitet werden. Wenn Regeln für Eheleute nöthig sind, so müssen dergleichen auch für alle mögliche

13) Seneca Epistola 94. Duo sunt, propter quae delinquimus. Aut inest animo pravis opinionibus malitia contracta; aut etiam, si non est falsis occupatus, ad falsa proclivis est, et cito specie, quo non oportet trahente, corrumpitur. Itaque debemus aut curare mentem aegram et vitiis liberare, aut vacantem quidem, sed ad peiora pronam praeoccupare. Utrumque decreta philosophiae faciunt.

Fälle, welche dabey statt finden können, gegeben werden. Ob einer eine Jungfrau oder eine Wittwe, eine Reiche oder Arme geheyrathet hat, ob die Gattin fruchtbar oder unfruchtbar, jung oder alt, rechte Mutter oder Stiefmutter ist, alle diese und unzählige andere Fälle müßten hier unterschieden, und darauf die Regeln bezogen werden. Es ist aber unmöglich, alle gedenkbaren Fälle zu umfassen [14]. — Daraus folgt nun auch, daß diese Regeln nicht gewiß und bestimmt seyn können, sie erfordern zu große Weitläuftigkeit, und haben nicht für alle Menschen Verbindlichkeit. Die Lehren der Philosophie, oder die Weisheitslehre, müssen kurz, bestimmt, und allgemein gültig seyn [15]. Es erhellet aus diesem Räsonnement, daß Ariston die Moral nicht nach dem Schulbegriff aus dem bloß wissenschaftlichen Gesichtspunkte, sondern als Wissenschaft für die Welt, oder Lebensheit, im Auge hatte [16].

In

14) Seneca Epistola 94. Praeterea si praecepta singulis damus, incomprehensibile opus est. — Omnes species complecti non possumus.

15) Seneca Epistola 94. Leges autem philosophiae breves sunt et omnia alligant. Adiice nunc, quod sapientis praecepta finita esse debent et certa; si qua finiri non possunt, extra sapientiam sunt. Sapientia rerum terminos novit. Ergo ista pars praeceptiva submovenda est; quia quod paucis promittit, praestare omnibus non potest. Sapientia autem omnes tenet. — Haec ab Aristone dicuntur.

16) Als einen solchen praktischen Philosophen, der nicht die Wissenschaft, sondern die Anwendung derselben zur Bildung der Menschheit sich zum Hauptzwecke macht, stellt ihn auch die Anekdote des Plutarchs maxime

cum

In der Moral nun folgte Ariston in der Hauptsache dem Zeno. Tugend war ihm der einzige und höchste Zweck eines vernünftigen Wesens; Tugend ist das einzige Gut, welches vernünftige Wesen wünschenswerth finden sollen, und Laster, das einzige Böse, das sie zu vermeiden haben [17]). Diesen Begriff des höchsten Gutes hielt er noch weit strenger fest, und darinn wich er von dem Zeno ab. Er hielt es für Inconsequenz, daß Zeno, nachdem er die Gegenstände des Begehrens von dem einzigen Guten und Bösen ausgeschlossen, und in eine andere Ordnung der Dinge verwiesen hatte, dennoch wieder einen Unterschied in demselben, eine gewisse Rangordnung nach ihrer Naturangemessenheit festsetzte. Denn wenn man dem, was weder gut noch böse sey, doch einen in der Natur gegründeten Unterschied in Ansehung des Werths zuschreibe, so sey es unvermeidlich, daß man das Bessere und Vorzüglichere unter die Güter rechne, und es bleibe keine reelle, sondern nur eine Verschiedenheit in den Worten übrig. Sein Hauptgrund gegen Zeno aber beruhete darauf.

Wenn man von dem, was wirklich gut und böse ist, oder von Tugend und Laster absiehet, so bleibt nichts übrig, von dem man sagen könne, daß ihm die Natur einen Vorzug vor dem andern gegeben habe; sondern daß eines vor dem andern zuweilen vorzüglicher ist, beruhet nur auf gewissen zufälligen Beschaffenheiten und Um-

cum principibus philosopho disputandum esse p. 776. dar.

17) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 42. Hos si contemnimus, etiam abiectos putamus illos certe minus despicere debemus, Aristonem, qui cum Zenonis fuisset auditor, re probavit illa, quae ille verbis; nihil esse bonum, nisi virtutem, ne-

Umständen, welche nicht von dem Menschen abhängen. Wenn z. B. alle, die gesund sind, zum Dienste eines Tyrannen gezwungen wären, und darum ihr Leben einbüßen müßten, hingegen Krankheit von dieser Nothwendigkeit befreyete, so würde in diesen Umständen der Weise nicht Gesundheit, sondern Krankheit vorziehen [18].

Hieraus zog Aristo das Resultat: **die Bestimmung des Menschen ist einzig und allein nach**

neque malum, nisi quod virtuti esset contrarium.

18) **Sextus Empiricus** advers. Mathematic, XI. § 64. Μη ειναι δε προηγμενον αδιαφορον την ὑγιειαν και παν το κατ' αυτην περαπλησιον, εφησεν Αριϛων ὁ Χιος. ισον γαρ εϛι το προηγμενον αυτην λεγειν αδιαφορον, τῳ αγαθον αξιουν και σχεδον ονοματι διαφερον. καθολου γαρ τα μεταξυ αρετης και κακιας αδιαφορα μη εχειν μηδεμιαν παραλλαγην· μηδε τινα μεν ειναι φυσει προηγμενα, τινα δε αποπροηγμενα, αλλα παρα τας διαφορους των καιρων περιϛασεις. μητε τα λεγομενα προηχθαι παντως γινεϛθαι προηγμενα· μητε τα λεγομενα αποπροηχθαι, κατ' αναγκην ὑπαρχειν αποπροηγμενα· εαν γ' ουν δεῃ τους μεν ὑγιαινοντας ὑπηρετειν τῳ τυραννῳ, και δια τουτο αναιρειϛθαι, τους δε νοσουντας απολυομενους της ὑπηρεσιας συναπολυεϛθαι και της αναιρεσεως· ἑλοιτ' αν μαλλον ὁ σοφος το νοσειν κατα τουτον τον καιρον, η το ὑγιαινειν. Και ταυτῃ ουτε ἡ ὑγιεια προηγμενον εϛι παντως, ουτε ἡ νοσος αποπροηγμενον — οὕτω και τοις μεταξυ αρετης και κακιας πραγμασιν ου φυσικη τις γινεται ἑτερων παρ' ἑτερα προκρισις, κατα περιϛασιν δε μαλλον. **Cicero** de finib. bonor. IV. c. 25. **Academic. Quaest.** II. c. 42.

nach Tugend zu streben, und das Laster abzulegen; alles übrige weder für gut noch böse zu halten, keinen Unterschied in dieser Rücksicht unter den Dingen zu machen, sondern sich gleichgültig gegen sie zu verhalten [19]). Diese Gleichgültigkeit gegen alles, was dem Menschen als empfindendem Wesen nicht gleichgültig seyn kann, gegen Schmerz und Vergnügen, muß nur aus dem moralischen Gesichtspunkte betrachtet werden, wenn man diesem Denker nicht die Ungereimtheit aufbürden will, daß er geläugnet habe, was kein Mensch bei gesundem Verstande läugnen kann. Er konnte vernünftiger Weise nichts anders damit sagen wollen, als was Zeno und die übrigen Stoiker unter ihrer Apathie verstehen, wobey sie ebenfalls sehr gut den physischen und moralischen Charakter des Menschen unterscheiden. So wie diese nicht läugneten, daß der Mensch als sinnliches Wesen gegen Schmerz und Vergnügen, und was auf seinen physischen Zustand Einfluß hat, nicht gleichgültig seyn kann, ob er gleich als moralisches Wesen keine Rücksicht darauf nehmen darf, weil es keinen Einfluß auf die Glückseligkeit eines moralischen Wesens hat [20]), so wollte auch Aristo diesen Unterschied nicht auf-

19) Diogen. Laert. VII. §. 160. Αρίςων ὁ Χιος ὁ Φαλανθος, επικαλουμενος Σειρην, τελος εφησεν ειναι το αδιαφορως εχοντα ζην προς τι μεταξυ αρετης και κακιας, μηδ' ἡντινουν εν αυτοις παραλλαγην απολειποντα αλλ' επισης επι παντων εχοντα. Cicero Academicar. Quaest. II. c. 42. Huic summum bonum est, in his rebus neutram in partem moveri; quae αδιαφορια ab ipso dicitur. De finib. II. c. 13. Tuscul. Quaest. V. c. 11.

20) Stobaeus Eclog. Ethic. Vol. II. p. 144. Man vergleiche oben S. 84. 85.

aufheben, sondern verfolgte die letztere moralische Ansicht nur noch strenger und consequenter. Wenn Tugend das einzige Gute, das Gegentheil das einzige Böse ist, so sind in dieser Rücksicht alle übrigen Dinge einander völlig gleich, (daß sie nehmlich weder gut noch böse sind) und es kommt nichts darauf an, ob sie vorhanden sind oder nicht. Man wird durch ihren Besitz weder glückselig, noch durch den Mangel desselben unglückselig. Man kann auf sie, in Hinsicht auf Glückseligkeit, gar keine Rechnung machen, da es bloß von zufälligen Umständen abhängt, ob sie zuträglich oder nicht sind [21]). Es war und konnte also nicht seine Meinung seyn, zu behaupten, daß von dieser Ansicht weggesehen, zwischen dem Zustande eines Gesunden und Kranken, eines Reichen und Armen u. s. w. kein Unterschied sey, wie sie mehrere Schriftsteller, vorzüglich Cicero, darstellen [22]).

Wir können also das Räsonnement in den Gedanken zusammen fassen: der Weise setzt seine Glückseligkeit in die Tugend, in Rücksicht alles übrigen beobachtet er völligen Gleichmuth, weder Besitz, noch Mangel aller andern Dinge hat irgend einen Einfluß auf seine Zufriedenheit. Aristo erläutert dieß durch ein Gleichniß. Der Weise, sagt er, ist einem guten Schauspieler ähnlich, welcher die Rolle, die er bekommt, es mag die des Agamemnon oder Thersites seyn, die eine wie die andere, gut

21) Cicero de Legib. I. c. 21. Quia si, ut Aristo Chius dixit, solum bonum esse, quod honestum esset, malumque, quod turpe, ceteras res omnes plane pares, ac ne minimum quidem, utrum adessent an abessent, interesse.

22) Cicero de finib. c. 13. Quae cum Aristoni et Pyrrhoni omnino visa sunt pro nihilo ut inter optime valere et gravissime aegrotare nihil pror-

gut spielet [23]). Das heißt, der Weise muß sich in die Verhältnisse und Lagen, in die er versetzt wird, fügen; in welcher Lage er aber sich befindet, muß er tugendhaft seyn.

Diese Lehre des Ariston, welche nichts als consequenter Stoicismus ist, haben ältere und neuere Schriftsteller nicht selten entweder nicht verstanden, oder verunstaltet. Gewöhnlich stellen sie diese so dar, daß sie die Folgerung zum Hauptsatze machen, wenn sie sagen: Ariston habe die Adiophorie, die Gleichgültigkeit gegen alle äußere Dinge geradezu als den letzten Zweck, als Bestimmung des Menschen betrachtet, ohne einzusehen, daß diese Gleichgültigkeit von moralischer Art, und eine Folgerung aus dem Satze: die Tugend ist das einzige Gut des

prorsus dicerent interesse: recte iam pridem contra eos desitum est disputari. Er widerspricht sich aber selbst, man sehe de Finib. IV. c. 16. (Anmerk. 24.)

23) Diogenes Laert. VII. §. 160. Ειναι γαρ ὁμοιον τῳ αγαϑῳ ὑποκριτῃ τον σοφον, ὁς, αν τε Θερσιτου, αν δε Αγαμεμνονας προσωπον αναλαβῃ, ἑκατερον ὑποκρινεται προσηκοντως. Man vergleiche Cicero de Finib. IV. cap. 25. Eben so drückt sich Epiktet aus Enchiridion c. 17. Μεμνησο, ὁτι ὑποκριτης ει δραματος, οἱου αν ϑελῃ ὁ διδασκαλος: αν βραχυ, βραχεος· αν μακρον, μακρου· αν πτωχον ὑποκρινεσϑαι σε ϑελῃ, ἱνα και τουτον ευφυως ὑποκρινῃ· αν χωλον, αν αρχοντα, αν ιδιωτην· σον γαρ τουτ' εστι το δοϑεν ὑποκριναςϑαι προσωπον καλως· εκλεξαςϑαι δ' αυτο, αλλου. Man vergl. noch c. 50. und Antonin I. §. 8. Παρα Απολλωνιου το ελευϑερον και αναμφιβολως ακυβευτον· και προς μηδεν αλλο αποβλεπειν, μηδε επ' ολιγον, η προς

des Menschen, war. Zum Theil übersahen sie zwar auch diesen Zusammenhang nicht, aber sie erklärten gerade darum, weil Aristo das sittlich Gute für das einzige Gut erkannte, sein Moralsystem für falsch. [24]). Wie es aber möglich war, daß Aristo dennoch so mißverstanden, von Cicero, der in der Moralphilosophie die Stoiker zu seinen Hauptführern gewählt hatte, so verächtlich als ein Mann, der gar keine Stimme bei dieser, die ganze Menschheit interessirenden Frage habe, zurückgewiesen werden konnte, wird eben aus dem Umstande begreiflich, daß Cicero den Stoikern folgt. Er betrachtet mit Chrysipp, der vorzüglich zur Widerlegung Aristos

προς τον λογον· και το αει ὁμοιον, εν αλγηδοσιν οξειαις, εν αποβολῃ τεκνου, εν μακραις νοσοις.

24) Man sehe die Anmerk. (19) Cicero de finibus. II, c. 13. Officior. I. c. 2. Besonders gehört hieher eine Stelle de Finib. IV, c. 16., worinn Cicero sich etwas unverständlich ausdrückt. Itaque mihi videntur omnes quidem illi erraſſe, qui finem bonorum eſſe dixerunt, honeſte vivere, ſed alius alio magis. Pyrrho ſcilicet maxime, qui, virtute conſtituta, nihil omnio, quod appetendum ſit, relinquat. Deinde Ariſto, qui nihil relinquere non eſt auſus, introduxit autem, quibus commotus ſapiens appeteret aliquid, quod cuique (quodcunque) in mentem incideret, et quodcunque tandem occurreret. Is hoc melior, quam Pyrrho quod vel aliquod genus appetendi dedit; deterior, quam ceteri, quod penitus a natura receſſit. Stoici autem, quod finem bonorum in una virtute ponunt, ſimiles ſunt illorum: quod autem principium officii quaerunt, melius quam Pyr-

stos geschrieben hatte [25]), die moralische Indifferenz der Dinge, als eine Umkehrung der Ordnung der Natur, welche die Grundlage der Moralität ist. Denn Chrysipp glaubte, daß ohne Naturtriebe der menschlichen Natur, wodurch der Mensch an gewissen Dingen ein ursprüngliches Interesse nehme, der moralische Sinn, wodurch Uebereinstimmung und Harmonie aller Handlungen um der Vernunft willen, das höchste Gut werde, gar nicht geweckt und gebildet werden könne. [26]). Wenn nun alle Din-

Pyrrho; quod ea non occurrentia fingunt, vincunt Aristonem; quod autem ea, quae ad naturam accommodata et per se assumenda esse dicunt, non adiungunt ad finem bonorum, desciscunt a natura, et quodammodo sunt non dissimiles Aristonis. Ille enim occurrentia nescio quae comminiscebatur; hi autem ponunt illi quidem prima naturae, sed ea seiungunt a finibus et a summa bonorum. Er stellt die occurrentia auf eine so räthselhafte Art dar, daß es freilich kein Wunder ist, wenn selbst ein Platner (Aphorismen 2 Ausgabe 2 B. S. 712.) gesteht, er wisse sich nichts darunter zu denken. Allein wenn man die Stelle des Sextus und andere zu Hülfe nimmt, so erhellet zur Genüge, daß nichts anders als die αδιαφορα darunter zu verstehen sind, welche auf das Gemüth wirken und zum Begehren reizen, aber doch nicht in den Lebensplan des Vernünftigen eingehen dürfen, und in so fern nur zufällige Ereignisse sind.

25) Cicero de Finib. IV. c. 25. Quae diligentissime contra Aristonem dicuntur a Chrysippo.

26) Cicero de Finib. II. cap. 10. III. c. 6. Diogenes Laert. VII. §. 85.

Dinge gleichgültig sind, so habe der Mensch keine Veranlassung und keinen Stoff, das Naturgemäße zu wählen, das Naturwidrige zu verwerfen, sein Sinn für Ordnung und Harmonie werde nicht gebildet, es fielen alle äußerlich schickliche (legale) Handlungen über den Haufen; die Sorfalt für Gesundheit, für das Hauswesen, alle thätige Theilnahme an dem gemeinen Besten sey unmöglich [27]). Wahrscheinlich würde Ariston die Antwort auf diesen Einwurf nicht schuldig geblieben seyn, wenn er nicht erst nach dem Tode wäre gemacht worden. Er erhielt nur in der theoretischen Ansicht, daß alle Erkenntniß einen empirischen Ursprung habe, die Vernunft nichts für sich erkenne, einiges Gewicht; Aristo aber erkannte der Vernunft wahrscheinlich das Vermögen reiner Erkenntnisse zu [28]). Doch auch davon

27) Cicero de finib. IV. c. 25. Cum enim, quod honestum sit, id solum bonum esse confirmatur: tollitur cura valetudinis, diligentia rei familiaris, administratio reipublicae, ordo gerendorum negotiorum, officia vitae, ipsumque illud honestum, in quo uno vultis esse omnia, deserendum est; quae diligentissime contra Aristonem dicuntur a Chrysippo I. c. 15. II. c. 13. recte iam pridem contra eos desitum est disputari. Dum enim in una virtute sic omnia esse voluerunt, ut eam rerum selectione exspoliarent, nec ei quidquam, aut unde oriretur, darent, aut ubi niteretur: virtutem ipsam, quam amplexabantur, sustulerunt.

28) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 828. *Αριςων αντιληπτικην δυναμιν της ψυχης θεμενος, ταυτην διαιρει εις δυο, το μεν τι μερος φασκων μετα τινος των αισθητηριων ὡς τα πολλα κινεισθαι, ὁ αισθη-*

von abgesehen, konnte er alle die gemeinen Pflichten, (officia communia) aus dem eigentlichen Gesichtspunkt der Pflicht herleiten. Der andere Punkt, in welchem Ariston sich von Zeno entfernt haben soll, wird wohl nur auf Mißverstand und Wortstreit beruhen. Ariston nahm nicht, wie Zeno, mehrere von einander verschiedene Tugenden an, aber auch nicht eine Tugend mit mehreren Benennungen, wie die Megariker; sondern eine, mit mehrern Modificationen nach Verschiedenheit der Gegenstände, worauf sie sich beziehet. Diese eine Tugend nannte er Gesundheit der Seele. [29]) Eben dieß war aber auch Zenos Ansicht, wie wir oben (S. 97, 98.) gezeigt haben.

Ein zweiter Schüler des Zeno, Herillus, aus Carthago, wich ebenfalls in mehreren Punkten von seinem Lehrer ab, in denen er bald mit Ariston zusammentraf, bald seinen eignen Weg gieng. Er stiftete eine eigne Secte, welche aber von kurzer Dauer war. Da sich diese Herillier für Sokratiker ausgaben, so scheint Herillus, wie Pyrrho und Ariston, alles Speculative aus seinem Systeme entfernt, und sich bloß auf das Praktische

αισθητικον καλει, αρχην και πηγην ὑπαρχον των κατα μερος αισθησεων· το δε τι αει καθ' ἑαυτο και χωρις οργανων, ὁ επι μεν των αλογων ουκ ωνομασθαι — εν δε τοις λογικοις, εν οἱς δη μαλιστα η μονοις φαινεται, νουν προσαγορευεσθαι.

29) Diogenes Laert. VII. §. 161. Αρετας τε ουτε πολλας εισηγεν ὡς ὁ Ζηνων, ουτε μιαν πολλοις ονομασι καλουμενην ὡς οἱ Μεγαρικοι, αλλα και το προς τι πως εχειν. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1034. de virtute morali (9 B.) p. 391.

sche eingeschränkt zu haben. [30]) Ein Umstand, der allein einiges Licht über sein Moralprincip verbreiten muß. Die Grundzüge seines Moralsystems, so viel sich aus den wenigen Bruchstücken muthmaßen läßt, bestanden in folgendem. Der letzte Zweck, auf welchen sich alle menschlichen Handlungen beziehen, ist entweder der absolut letzte, auf welchen sich alle Handlungen beziehen sollen, oder der comparativ letzte, auf welchen sich in dem gewöhnlichen Leben die Handlungen der Menschen beziehen. Bei jenem denkt man sich, was schlechthin seyn soll, bei diesem was gewöhnlich ist oder geschiehet. Diesen Unterschied drückte Herill so aus: der Zweck des Weisen, (idealischen Menschen) und gewöhnlicher Menschen. Jenen nannte er τελος, diesen ὑποτελις, um dadurch anzudeuten, daß gewöhnliche Menschen sich nicht zu dem erheben, was seyn soll, sondern einen untergeordneten Zweck zum höchsten machen [31]). Wahrscheinlich wollte Herill dadurch die Moralphilosophie von den Vorwürfen des Chimärischen und Ueberspannten befreyen, welche ihr Zeno dadurch zugezogen hatte, daß er das Moralgesetz als ein Naturgesetz aufstellte, womit freylich die Erfahrung im höchsten Grade contrastirte. Herill unterschied daher, wie es scheint, zwischen dem, was der Mensch als sinnliches empfindendes We-

30) Cicero de Oratore III. c. 17. Fuerunt etiam alia genera philosophorum, fere qui se omnes Socraticos esse dicebant, Eretricorum, Herilliorum, Megaricorum, Pyrrhoneorum; sed ea horum vi et disputationibus sunt jam diu fracta et extincta.

31) Diogenes Laert. VII. §. 165. Διαφερειν δε τελος και ὑποτελιδα. της μεν γαρ και τους μη σοφους ϛοχαζεσθαι· του δε, μονον τον σοφον. Suidas voce τελος.

Wesen für sein höchstes Gut erklärt, und zwischen dem, was der Mensch als vernünftiges Wesen für sein höchstes Gut achten soll [32]).

Dieser höchste Zweck oder das höchste Gut war Erkenntniß oder Wissenschaft, so daß die Bestimmung des Menschen sey, alles auf Erkenntniß zu beziehen, um nach vernünftiger Erkenntniß zu leben, und nicht durch Unwissenheit irre geführt zu werden. [32 b]). Wir würden den Schriftstellern, welche uns diesen Gedanken des Herillus aufgezeichnet haben, sehr verbunden seyn, wenn sie uns nur einige Winke über den Sinn desselben gegeben hätten. Sollte Herillus nichts weiter als theoretische Erkenntniß verstanden haben, worauf er durch Aristoteles und Theophrasts Erhebung des contemplativen

32) Cicero de finib. IV. c. 15. Nam si omnino nos negligimus, in Aristonea vitia et peccata incidemus, obliviscemurque, quae virtuti ipsi principia dederimus. Sin ea non negligimus, neque tamen ad finem summi boni referimus, non multum ab Herilli levitate aberrabimus; duarum enim vitarum nobis erunt instituta capienda. Facit enim ille duo seiuncta ultima bonorum, quae ut essent vera, coniungi debuerunt; nunc ita separantur, ut disiuncta sint, quo nihil potest esse perversius.

32 b) Cicero Academ. Quaestion. II. c. 42. Omitto illa, quae relicta iam videntur et Herillum, qui in cognitione et scientia summum bonum ponit. De Finib. II. c. 13. V. c. 25. Diogenes Laert. VII. §. 165. Τελος ειπε την επιςημην, ὅπερ εςι ζην αει παντα αναφεροντα προς

ven Lebens geführt worden [33])? Oder hat hier Erkenntniß den Sinn, in welchem Sokrates Tugend für Erkenntniß erklärte, kein speculatives Wissen, sondern die innere Ueberzeugung von Pflicht, mit dem Willen, ihr Genüge zu leisten? Die eine Erklärung wie die andere ist nur Muthmaßung. Zwar scheint die erstere, durch Ciceros nicht im geringsten zweifelhaft vorgetragenen Ausspruch auf einen höhern Grad von Gewißheit Anspruch zu machen, da man voraussetzen kann, daß er aus lautern Quellen, ja wahrscheinlich aus Herillus Schriften selbst werde geschöpft haben, welche noch zu Diogenes Zeiten vorhanden, und, wie er versichert, zwar kurz, aber voll Kraft waren. [34]). Allein wer weiß, ob Cicero es der Mühe werth achtete, diese Schriften, in denen er doch nichts als schon längst verworfene Gedanken eines aus der Mode gekommenen Denkers zu finden glaubte, mit Aufmerksamkeit zu lesen; wer weiß, ob er nicht selbst in diesem Falle durch die Kürze der gedrängten Schreibart abgehalten wurde, den wahren Sinn des Mannes aufzufassen. Er dürfte also vielleicht nicht mehr Auctorität verdienen, als selbst Diogenes, der ebenfalls die Schriften des Herillus kannte, aber leider eben so flüchtig und ohne Urtheil ein paar Gedanken aus dem

Zu=

προς το μετ' επιςημης ζην και μη τη αγνοια διαβεβλημενον.

33) Cicero de Finib. V. c. 25. Saepe ab Aristotele et Theophrasto mirabiliter est laudata per se ipsa rerum scientia; hoc uno captus Herillus, scientiam summum bonum esse defendit, nec rem ullam aliam per se experendam.

34) Diogenes Laert. VII. §. 166. Εςι δε τα βιβλια αυτου ολιγοςιχα μεν, δυναμεως δε μεςα και περιεχοντα αντιρρησεις προς Ζηνωνα.

Zusammenhange heraus, ohne alle Gründe anführet [35]). Wahrscheinlicher bleibt es indeß immer, daß Herillus eine andere Idee als Aristoteles bei Bestimmung des höchsten Gutes hatte; eine Idee, die sich besser mit dem praktischen Weisheitssinne des Sokrates, (weswegen er sich auch einen Sokratiker nannte), als mit Aristoteles unbedingter Schätzung der intellektuellen Cultur vertrug. Bei dieser Annahme ist es noch immer denkbar, daß Herill den Zeno auch in Ansehung des Moralprincips zu bestreiten Ursache fand. Vielleicht war er nur nicht mit Zenos Ableitung desselben zufrieden, und wollte das Moralische als etwas Ideales, in der Vernunft des Menschen gegründetes, betrachtet wissen, wodurch der Mensch aus der physischen Welt heraustritt, und in der übersinnlichen ein eignes Leben für sich beginnet. — Vielleicht war aber weder das eine noch das andere Herillus Meinung, sondern er behauptete etwas ähnliches von dem Wollastonschen Princip.

Sonst stimmte Herill auch in mehreren Punkten mit seinem Lehrer überein. So betrachtete er alles, außer Tugend und Laster, als gleichgültig [36]); wahrscheinlich

35) Hierher darf man wohl die Erklärung von επιϛημη rechnen, welche nichts erklärt: ειναι δε την επιϛημην ἑξιν εν φαντασιων προς δεξιν (oder nach einer bessern Lesart προς δοξαν) ὑπεπτωτων ὑπο λογον eine Erklärung, welche nichts anders als die stoische scheint, Diogen. Laert. VII. §. 47. Wie flüchtig Diogenes ausschrieb, kann auch das Folgende zum Beweise dienen: ποτε δε ελεγε, μηδεν ειναι τελος, αλλα και τας περιϛασεις και τα πραγματα αλλαττεσθαι αυτο· ὡς και τον αυτον χαλκον η Αλεξανδρου γινομενον ανδριαντα η Σωκρατους.

36) Diogen. Laert. VII. §. 165. Τα δε μεταξυ

aber nur aus dem moralischen Gesichtspunkt, denn von diesem abgesehen, nahm er nach dem obigen allerdings an, daß die Menschen nach ihren Neigungen Lust und Unlust an andern Dingen finden, und ihnen danach einen verhältnißmäßigen Werth beilegen können.

Dritter Abschnitt.

Cleanth und Chrysipp.

So wie die abtrünnigen Schüler des Zeno in manchen wesentlichen Punkten, vorzüglich was die Moral betrifft, mit dem Zeno einstimmig dachten; so bietet sich im Gegentheil bei denen, welche als wahre Stoiker und Nachfolger des Zeno zu betrachten sind, die Bemerkung dar, daß sie in vielen Punkten seine Behauptungen nicht unterschrieben, sondern von ihm und unter sich selbst abwichen. Der Grund davon liegt in dem aus mancherley Bestandttheilen zusammengesetzten, noch nicht genug verarbeiteten und entwickelten Systeme des Zeno, in der Anknüpfung mehrerer speculativen Sätze an unbezweifelte moralische Wahrheiten. Diese letzten waren die Hauptsache, die erstern sollten zu ihrer Unterstützung und Befestigung dienen. Allein es zeigte sich bald, daß dasjenige, was die Ueberzeugung der moralischen Grundsätze vermitteln sollte, der schwächste Theil des Ganzen war, nur auf Hypothesen beruhete, und transcendente Beantwor-

ταξυ αρετης και κακιας αδιαφορα ειναι. (Man vergleiche oben Anmerk. 32).

wortungen speculativer Fragen enthielt, welche mehr als eine Antwort zulassen, ohne daß die Vernunft auf theoretischem Wege es zur Gewißheit bringen kann, welche die richtige sey. Auf eben diesem Theile herrschte nun die größte Uneinigkeit unter den Stoikern, ungeachtet eine gewisse übereinstimmende Ansicht in dem Allgemeinen sich nicht verkennen läßt. Man versuchte bald diese bald jene Auflösung derselben speculativen Frage, aber immer auf theoretischem Wege, um Ueberzeugung hervorzubringen, ohne nur Verdacht zu schöpfen, daß sie auf diesem Wege nicht möglich sey; man suchte durch nähere Bestimmungen, umständlichere Entwickelungen, andere und künstlichere Gründe nachzuhelfen, entgegenstehende Gründe und gemachte Einwürfe zu entkräften, Widersprüche der theoretischen und praktischen Vernunft zu heben, und dadurch dem ganzen System mehr Harmonie und Consistenz zu geben.

Wir werden also vorzüglich in der Metaphysik theils abweichende Behauptungen, theils Versuche zur festeren Begründung finden; mittelbar aber giengen diese Bemühungen auch theils auf die Logik, theils auf die Moral selbst über. Natürlich kommt indeß die Denkart der Schüler und Nachfolger des Zeno auch dabei mit in Rechnung. Männer, welche weniger Talent für die Speculation, die Lehrsätze des Zeno mehr erlernt, als mit eigner freier Geisteskraft aufgefaßt, oder welche überhaupt mehr Sinn für das Praktische hatten, blieben entweder bei dem Empfangenen stehen, ohne aus eignem Geiste etwas Neues hinzuzufügen; die Wahrheit des praktischen Systems verbürgte zugleich die Wahrheit des theoretischen. Die Einwürfe der Gegner und die skeptischen Räsonnements machten nur wenig Eindruck auf sie. Mehr speculative und wissenschaftliche Köpfe begnügten sich weniger mit dem Gegebenen; mit reger Kraft forschten sie nach neuen Gründen, und suchten dem

Ganzen mehr Gehalt und Festigkeit zu geben. Zu den ersten gehört Cleanth, zu den letzten Chrysipp.

Cleanth, von Assus in Lycien, bewieß durch seine Wißbegierde, seine Arbeitsamkeit, wodurch er sich des Nachts den nothdürftigen Unterhalt verdiente, um bei Tage Muße für die Lectüre und die Anhörung der Vorträge des Zeno zu gewinnen, durch seinen Eifer, durch die Langsamkeit und Schwierigkeit, womit er Zenos Lehren faßte, die Lebendigkeit, womit er das Gelernte ergriff, die Geduld und Gelassenheit, welche er den Spöttereyen seiner Mitschüler entgegensetzte, daß er alle Eigenschaften zu einem treuen und festen Anhänger des Zenonischen Systems besaß. [1])

Wenn er von Seiten der Talente weniger Vorzüge besaß, so erwarb er sich durch seinen edlen Charakter destomehr Achtung, und darum war auch sein Zweck bei seinem Philosophiren nicht leeres, unfruchtbares Wissen, sondern praktische Lebensweisheit, er wollte in der edelsten Bedeutung des Worts Philosoph für das Leben seyn [2]).

Cleanth war kein erfindrisches Genie. Selbst in dem Lehrsystem seines Lehrers machte er keine neuen Entdeckungen; er begnügte sich, dasjenige, was Zeno vorgetragen hatte, zu erläutern, ausführlicher und mit mehr

1) Diogenes Laert. VII. §. 168. 170. Plutarch de auditione 7. B. S. 154.

2) Diognes Laert. VII. §. 170. Ην δη πονικος μεν, αφυσικος δε και βραδυς ὑπερβαλλοντως. Stobaeus Sermon. LXXX. Κλεανθης ερωτωμενος, δια τι παρα τοις αρχαιοις, ου πολλων φιλοσοφησαντων, ὁμως πλειους διελαμψαν η νυν· ὁτι, ειπε, τοτε μεν εργον ησκειτο, νυν δε, λογος.

mehr Klarheit vorzutragen [3]). Wir haben daher nur einige Gedanken von ihm anzuführen, worinn theils Zenos Ideen mehr entwickelt sind, theils Cleanthes seine eigne Denkart charakterisirt hat; einiges darunter ist auch darum merkwürdig, weil daraus hervorgehet, daß Cleanth einen hellen moralischen Sinn hatte, und vielleicht richtiger dachte, als diejenigen, welche die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes auf Principien zurück zu führen suchen.

Die Philosophie theilte Cleanth in sechs Theile: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik und Theologie. [4]) Die weitere Abtheilung in untergeordnete Theile versuchte erst Chrysipp [5]). Von den ersten Theilen ist nichts aufbewahret worden, was einer Auszeichnung werth wäre; vielleicht hatte seine Dialektik so wenig Werth, als seine Rhetorik, von welcher Cicero urtheilte, daß ihre Anwendung eher zum Verstummen als zur Beredtsamkeit führe [6]).

In der Physik nahm Cleanth dieselben Principien an, als Zeno, die Materie ohne alle Eigenschaften, als das Leidende, und Gott, oder die Vernunftkraft in der Materie, als das Thätige. Diese Vernunftkraft dachte sich Zeno als in der ganzen Natur ausgebreitet, Cleanth aber hielt

3) Cicero de divinat. I. c. 2. Sed cum Stoici omnia fere illa defenderent, quod et Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset, et ea Cleanthes paullo uberiora fecisset. Was hier Cicero von der Divination sagt, kann man unbedenklich auf alle Gegenstände der Philosophie ausdehnen.

4) Diogenes Laert. VII. §. 41.

5) Diogenes Laert. VII. §. 84.

6) Cicero de Finib. IV. c. 3.

die Sonne, aus Gründen, welche sich aus dem Materialismus und der Vermischung zweier, ganz heterogener Principe des Denkens und der Lebensthätigkeit leicht erklären lassen, für den Hauptsitz derselben, aus welcher sie ihre Wirksamkeit über die ganze Natur ausbreite [7]). Andere Stoiker bestimmten den Sitz der Gottheit noch auf andere Art. Die Vertauschung des Himmels, des Aethers u. s. w. bewieß die Leerheit und Unhaltbarkeit dieser Speculation, welche eben daher zuletzt eine völlige Gleichgültigkeit hervorbrachte.

Es läßt sich hieraus die Vielheit der Götter, welche Cleanth annahm, sowohl, als die große Rolle, welche die Sonne in dem Weltsystem, vorzüglich auch bey der Weltverbrennung spielte, erklären. Da die Gottheit in dem Verhältnisse zur Welt, wie die Seele zu dem menschlichen Körper gedacht wurde [8]), so war die Sonne gleichsam die Grundkraft, das ἡγεμονικον, und alle Körper, welche durch diese gebildet und entstanden waren, erhielten eben dadurch eine Art von Göttlichkeit. Daher nannte Cleanth die Sterne und Planeten, überhaupt alles, was die göttliche Kraft durchdringt, Götter, doch nur vom zweiten Range, in wie fern sie entstanden und vergänglich waren. Nur die oberste Gottheit, welche er unter dem Namen Zeus sich dachte, und welche in der Son-

7) Diogenes Laert. VII. §. 139. Χρυσιππος δε και Ποσειδωνιος τον ουρανον φασι το ἡγεμονικον του κοσμου· Κλεανθης δε τον ἡλιον. Stobaeus Eclog. Physic. p. 452. Daher nannte er auch die Sonne αναμμα νοερον το εκ της θαλαττης. Stobaeus p. 532.

8) Stobaeus Eclog. Physic. p. 56.

ne thront, ist unvergänglich[9]). Die Untergottheiten arbeiten selbst nach und nach an ihrer Zerstöhrung, und die Sonne verähnlichet sich dieselben, und verwandelt sie wieder in ihr Wesen [10]).

Die Gründe dieser Versinnlichung der erhabensten Vernunftidee sind dieselben, welche wir schon bey dem Zeno angeführt haben. Cleanth entwickelte sie nur noch mehr. Alles, was wächst und ernährt wird, oder jedes organische Wesen, wird durch ein inneres, immer gleichmäßiges Princip in Bewegung gesetzt. Wärme und Feuer wird durch eigne Kraft in Bewegung gesetzt; also ist das Princip des organischen Lebens Feuer. So lange daher die Lebensbewegung in dem menschlichen Körper bleibt, so lange dauert Leben und Empfindung fort; mit dem Verschwinden derselben tritt der Tod ein [11]). Er berufte sich auf manche

9) **Plutarchus adversus Stoicos p. 1075.** Αλλα Χρυσιππος και Κλεανθης εμπεπληκοτες (ὡς επος ειπειν) τῳ λογῳ θεων τον ουρανον, την γην, τον αερα, την θαλατταν, ουδενα των τοσουτων αφθαρτον ουδε αϊδιον απολελοιπασι, πλην μονου του Διος, εις ὁν παντας καταναλισκουσι τους αλλους. **Cicero de natur. deor. I. c. 14.**

10) **Plutarch advers. Stoicos. p. 1075.** Ετι τοινυν επαγωνιζομενος ὁ Κλεανθης τῃ εκπυρωσει, λεγει την σεληνην και τα λοιπα αςρα, τον ἡλιον — εξομοιωσαι παντα ἑαυτῳ και μεταβαλλειν εις ἑαυτον, αλλ' ὁτι — οἱ αςερες θεοι οντες προς την ἑαυτων φθοραν συνεργουσι τῳ ἡλιῳ.

11) **Cicero de natura deor. II. c. 9.** Omne igitur, quod vivit, sive animal, sive terra edi-

Phänomene, z. B. der Verdauung, die schwingende Bewegung der Arterien, und die fortdauernden Schwingungen des Herzens, wenn es aus einem lebenden Thiere herausgerissen worden, und schließt aus mehreren Erfahrungen, daß in allen Theilen, in allen Körpern der Natur Wärme vorhanden sey. Es ist daraus begreiflich genug, wie Cleanth durch alle diese Erfahrungen und daraus gefolgerte Schlüsse dahin geführt werden mußte, die Sonne für den Hauptsitz der Lebenswärme und der damit verbundenen Vernunftkraft zu halten.

Hierauf kommen auch die Gründe, welche Cleanth für die Entstehung des Glaubens an Gott anführte, größtentheils zurück. Die Vorherverkündigung künftiger Dinge; die Vortheile, welche die Menschen aus der fruchtbaren Erde und gedeihlichen Witterung ziehen; die Furcht, welche fürchterlich erhabene Erscheinungen und außerordentliche Begebenheiten und Abweichungen von der Natur einflößen; endlich die Wahrnehmung der Ordnung, Schönheit, und der gleichförmigen Bewegung der großen Himmelskörper durch alle Zeiten hindurch, alles dieses habe in den Sterblichen den Gedanken an ein höheres göttliches Wesen geweckt [12].

Cleanth redet hier nur von dem, was die Vorstellung von Göttern veranlaßt und geweckt habe. Er entwickelte aber noch einen eignen Beweis für das Daseyn Gottes aus der Idee des besten oder realsten Wesens, welcher auf dem Schluß beruhete: wenn es un-

editum, id vivit propter inclusum in eo calorem, ex quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem.

12) Cicero de natura deorum II. c. 5.

unter den Wesen einen Gradunterschied giebt, daß das eine vortrefflicher ist, als das andere, so giebt es auch ein vollkommenstes Wesen, denn ein Fortschritt zur Vollkommenheit ins Unendliche läßt sich nicht denken; so wie es nicht gedenkbar ist, daß die Natur, oder eine Seele, oder ein beseeltes Wesen bis ins Unendliche an Vollkommenheit zunehme. Daß es nun einen Gradunterschied in Ansehung der Vollkommenheit gebe, wird aus der Naturkunde des Thierreichs erwiesen, in welchem der Mensch in Rücksicht auf Beschaffenheit des Leibes und der Seele vor allen den Vorzug behauptet. Aber das vollkommenste Wesen in der Reihe beseelter Wesen ist darum der Mensch noch keinesweges. Denn erstlich verlebt er seine ganze Zeit, oder doch den größten Theil desselben in Verkehrtheit und Bosheit; gewinnt auch die Tugend einmal den Sieg, so geschieht es doch erst spät, in des Lebens Abende. Zweitens ist er ein dem Schicksale unterworfenes und schwaches Wesen, welches unzählicher Hülfleistungen, z. B. der Speise und Bedeckung, und der übrigen Pflege des Körpers bedarf. Diese Abhängigkeit vom Körper tyrannisirt den Menschen; wie eine strenge Gebieterinn fodert sie von ihm den täglichen Tribut, und drohet, wenn er nicht entrichtet wird, sogleich mit Krankheiten und dem Tod. Der Mensch ist also noch weit von der möglichen Vollkommenheit entfernt. Das vollkommenste Wesen muß also nothwendig vollkommener als der Mensch seyn, alle Vollkommenheiten in reichster Fülle besitzen, und frey von aller Empfänglichkeit für das Böse, wie es Namen haben mag, seyn. Das ist aber der Begriff von Gott. Also existirt Gott [13]).

Die-

13) Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 88. Ει Φυσις φυσεως εϛι κρειττων, ειη αν τις

Diese erhabene Idee von der Gottheit scheint zwar mit dem Pantheismus der Stoiker zu streiten; aber wahrscheinlich erhielt sich dieser eben durch die innige Verschmelzung mit der Vernunftidee des realsten Wesens. Wir finden den **Pantheismus** in der bekannten Hymne des Cleanth durch diese Idee so erläutert und verfeinert, daß er **ganz in die Vorstellung des erhabenen allmächtigen und allweisen Beherrschers der Natur, des heiligsten Wesens übergehet, das alles nach unwandelbaren Gesetzen regieret.** Er ist der Gesetzgeber des Alls, ohne dessen Willen nichts auf Erden, im Himmel und im Meere geschiehet, ausser was thörichte Menschen aus Unvernunft thun; aber auch die Thorheiten und Abweichungen von dem geraden Wege der Vernunft weiß er mit seinen Planen zu vereinigen, daß aus der Vermischung des Guten und Bösen die schönste Harmonie hervorget. Nur böse Menschen wollen sich von dieser Harmonie des Ganzen lostrennen, aber eben darum sind sie unglücklich [14]).

In

τις αριϛη Φυσις· ει ψυχη ψυχης εϛι κρειττων, ειη ἀν τις αριϛη ψυχη· και ει ζωον τοινυν κρειττον εϛι ζωου, ειη αν τι κρατιϛον ζωον· ου γαρ εις απειρον εκπιπτειν πεφυκε τα τοιαυτα· ὡσπερ ουν ουδε ἡ Φυσις εδυνατο επ' απειρον αυξεσθαι κατα το κρειττον, ουθ' ἡ ψυχη, ουτε το ζωον. — ὡϛε ουτε τελειον ζωον ὁ ανθρωπος, ατελες δε και πολυ κεχωρισμενον του τελειου· το δε τελειον και αριϛον, κρειττον μεν αν ὑπαρχοι του ανθρωπου, και πασαις ταις αρεταις συμπεπληρωμενον, και παντος του κακου ανεπιδεκτον. τουτο δε ου διοισει θεου. εϛιν αρα θεος.

14) **Stobaeus Eclog. Physic. V. I. p. 32.**

Ου-

In dieser erhabenen Schilderung erblickte Cleanth noch nicht den Widerstreit der theoretischen und praktischen Vernunft, indem jene in der Idee einer einzigen absoluten Ursache auch die moralische Freiheit vernünftiger Wesen verschlingt, welche die letzte als Bedingung der Moralität unumgänglich fodert, ein Widerstreit, welchen erst Chrysipps Scharfsinn, durch Einwürfe der Gegner gereizt, zu lösen versuchte.

Die Materialität der Seele schloß Cleanth daraus, weil die Kinder den Aeltern nicht allein in Ansehung des Körperbaues, sondern auch in Ansehung der Anlagen der Seele, der Neigungen und des Charakters ähnlich sind. Es findet also eine Aehnlichkeit zwischen Seelen statt. Aehnlichkeit und Unähnlichkeit kann aber nur einem körperlichen, nicht ei-

Ουδε τι γιγνεται εργον επι χθονι σου διχα δαιμον
Ουτε κατ' αιθεριον θειον πολον, ουτ' ενι ποντω.
Πλην ὁποσα ῥεζουσι κακοι σφετερῃσιν ανοιαις.
Αλλα συ και τα περισσα επιςασαι αρτια θειναι,
Και κοσμεις τα ακοσμα, και ου φιλα σοι φιλα εςιν.
Ὡδε γαρ εις ἑν ἁπαντα συνηρμοκας εςθλα κακοισιν,
Ὡςθ' ἑνα γιγνεςθαι παντων λογον αιεν εοντα,
Ὁν φευγοντες εωσιν ὁσοι θνητων κακοι εισι.
Δυςμοροι, οἱ τ' αγαθων μεν αει κτησιν ποθεοντες
Ουτ' εσορωσι θεου κοινον νομον, ουτε κλυουσι,
Ὡικεν πειθομενοι συν νῳ βιον εςθλον εχοιεν.

einem unkörperlichen Wesen zukommen[15]). Wenn Zeno die Vorstellung durch den Eindruck eines Gegenstandes auf die Seele erklärte, so nahm Cleanth diesen Ausdruck zu sehr in dem eigentlichen Verstande. Vorstellung war ihm eine Abbildung des Gegenstandes in der Seele, mit Erhabenheiten und Vertiefungen, wie der Abdruck eines Siegelrings auf Wachs — eine Vorstellungsart, welche Chrysipp mit Recht ungereimt fand[16]).

In der Moral nahm Cleanth das Zenonische Princip an. Dieser Philosoph hatte gesagt: eine übereinstimmende Lebensweise (*το ὁμολογουμενως ζην*) sey das höchste Gut und die Bestimmung des Menschen. Um diesen Gedanken deutlicher zu machen, setzte nur Cleanth noch eine Bestimmung hinzu: die mit der Natur übereinstimmende Lebensweise[17]).

Die=

15) Nemesius de natura hominis (ed. Matthaei.) S. 76. Ὁ Κλεανθης τοιονδε πλεκει συλλογισμον· ου μονον φησιν, ὁμοιοι τοις γονευσι γινομεθα κατα το σωμα αλλα και κατα την ψυχην, τοις παθεσι, τοις ηθεσι, ταις διαθεσεσι· σωματος δε, το ὁμοιον και το ανομοιον, ουχι δε ασωματου· σωμα αρα ἡ ψυχη.

16) Sextus Empiric. adversus Mathematic. VII. §. 228. Κλεανθης μεν γαρ ηκουσε την τυπωσιν κατα εισοχην τε και εξοχην, ὡςπερ και δια των δακτυλιων γινομενην του κηρου τυπωσιν. Χρυσιππος δε ατοπον ἡγειτο το τοιουτον. §. 372. VIII. §. 400.

17) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 134. Κλεανθης γαρ πρωτος διαδεξαμενος αυτου την αἱρεσιν προσεθηκε τῃ φυσει, και οὑτως απεδωκε· τελος

Dieser Zusatz giebt uns Aufschluß über den eigentlichen Sinn des Stoischen Moralprincips, und bestätiget die oben davon gegebene Darstellung.

Die Gottheit ist, wie wir vorher bemerkten, nach Cleanth, die allgemeine Naturkraft, welche als höchste Vernunft in der ganzen Natur alles bewirket, alles nach und zu ihren Zwecken leitet, und dadurch Einheit, Harmonie und Zusammenstimmung alles Mannichfaltigen zu Einem hervorbringt. Die Gottheit kann daher auch, wie auch schon Zeno that, als das allgemeine Gesetz der Natur, nicht allein der physischen, sondern auch der moralischen, betrachtet werden [18]).

Hier-

λος εςι το ὁμολογουμενως τη φυσει ζην. Diogenes Laert. VII. §. 87, 89.

18) Stobaeus Eclog. Phys. p. 131. Als Gesetz der physischen Natur wird er in folgenden Versen der Hymne geschildert:

Ὡ (κεραυνῳ) συ κατευθυνεις κοινον λογον, ὁς δια παντων
Φοιτᾳ μιγνυμενος μεγαλοις μικροις τε φαεσσιν.

Als Gesetz der moralischen Natur in der oben angeführten Stelle und gegen das Ende αλλα Ζευ

Ανθρωπους ῥυοιο απειροσυνης απο λυγρης,
Ην συ, πατερ, σκεδασον ψυχης απο, δος δε κυρησαι
Γνωμης, ᾗ πισυνος συ δικης μετα παντα κυβερνας
Οφρ' αν τιμηθεντες αμειβωμεσθα σε τιμη,

Ὑμ-

Hieraus folgerte Cleanth **erstlich**, daß nur dasjenige **gut** sey, was **mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmt, und in den Plan der Gottheit paßt.** Es ist ein wesentliches Merkmal des Sittlichen, daß es als allgemein verbindlich für alle vernünftige Wesen gelte, und nur die Gesinnung kann moralisch heißen, deren Maxime in eine allgemeine Gesetzgebung paßt, wie Kant zuerst unübertrefflich gezeigt hat. Diese große Idee hatten alle bessere Moralisten Griechenlands, vorzüglich auch Zeno, mit seinen Nachfolgern aufgefaßt; nur betrachteten sie das Moralgesetz noch nicht auf seinem einheimischen Boden, sondern leiteten es von der göttlichen Vernunft ab. Was nach dem Sittengesetz geschehen soll, das Anpassen jeder einzelnen Maximen an eine allgemeine Gesetzgebung, damit dieses so allgemein und unverbrüchlich von freyen Wesen befolgt werde, wie ein Naturgesetz in der physischen Natur, das dachten sie sich als durch Gottes Macht und Willen schon wirklich gemacht, die moralische Weltordnung mit dem Naturgange verschmolzen, in den allgemeinen Weltplan der Gottheit aufgenommen, und als etwas schon wirklich Bestehendes. Der vernünftige Mensch hat also nichts anders zu thun, als dieses allgemeine Gesetz zu seinem eignen zu machen, sein Leben so einzurichten, daß es in die allgemeine von Gott gestiftete Ordnung paßt. **Dadurch handelt er allein gut und recht**, und vermeidet, daß er sich Zwecke setzt, welche nur für ihn als Einzelwesen, nicht für die allgemeine Ordnung passen, und einander widerstreiten [19]).

Die-

Ὑμνουντες τα σα εργα διηνεκες, ὡς επεοικε
Θνητον εοντ', επει ουτε βροτοις γερας αλλοτι
μειζον,
Ουτε θεοις, η κοινον αει νομον εν δικη ὑμνειν.

19) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. pag. 52.

Δεις-

Dieses verstehet nun Cleanth, wenn er sagt: der Natur gemäß leben, ist der letzte und höchste Zweck des Menschen. Die Natur ist ihm hier nicht die dem Menschen eigenthümliche sondern die allgemeine Natur, das ist, die Gottheit, das allgemeine göttliche Gesetz [20]).

Außer dieser dogmatischen Ableitung finden wir noch eine scharfsinnige Bemerkung, welche einen hellen Blick in die moralische Natur des Menschen verräth. Daß diese Uebereinstimmung mit der Natur das höchste und einzige Gut sey, bewieß nemlich Cleanth auch dadurch, daß wir uns schämen, wenn wir etwas Böses gethan haben [21]). Das sinnliche Vergnügen

Δυςμοροι οἱτ' αγαθων μεν αει κτησιν ποθεοντες
Ουτ' εσορωσι θεου κοινον νομον, ουτε κλυουσιν,
'Ω κεν πειθομενοι συν νῳ βιον εσθλον εχοιεν.
'Αυτοι δ' αυθ' ὁρμωσιν ανευ καλου αλλοι επ' αλλα,
'Οι μεν ὑπερ δοξης σπουδην δυςεριςον εχοντες,
'Οι δ' επι κερδοσυνας τετραμμενοι ουδενι κοσμῳ,
Αλλοι δ' εις ανεσιν και σωματος ἡδεα εργα
— — — — επ' αλλοτε δ' αλλα φεροντες,
Σπευδοντες μαλα παμπαν εναντια τωνδε γενεσθαι.

20) Diogenes Laert. VII. §. 89. 'Ο δε Κλεανθης την κοινην μονην εκδεχεται φυσιν, ἡ ακολουθειν δει, ουκετι δε και την επι μερους.

21) Diogen. Laert. VII. §. 127. Και μην την αρετην Χρυσιππος μεν αποβλητην, Κλεανθης δε αναποβλητον — ὁ δε αναποβλητον, δια βεβαιους καταληψεις, και αυτην δε αἱρετην ειναι. αισχυνομεθα γ'ουν εφ' οἱς κακως πραττομεν, ὡς αν μονον το καλον ειδοτες αγαθον.

gen kann daher nicht der letzte Zweck des Menschen seyn; denn es stimmt nicht zu dem göttlichen Plan der Welt, und hat auch keine Würde [22]).

Zweitens. Sittlichkeit und Glückseligkeit ist unzertrenlich mit einander verknüpft. Denn die Gottheit läßt nur das Gute gelingen; das Böse, was die Menschen begehen, leitet sie so, daß es zum Besten des Ganzen beytragen muß. Der Böse erreicht also seine Absicht nicht, sondern nur der Gute. Darinn bestehet aber die Glückseligkeit, daß in dem Leben alles nach Wunsch gehet, alles gelinget [23]).

Drittens. Die Natur giebt dem Menschen selbst Veranlassung und Antriebe zur Tugend [24]). Aber der Mensch hat Freyheit, er kann den Winken der Natur folgen, seinen Lebensplan nach der Natur einrichten, oder auch seine eigne Willkühr sich zum Gesetze machen.

Die

22) Sextus Empiricus advers. Mathem. XI. §. 73. Αλλα Κλεανθης μεν, μητε κατα φυσιν αυτην (ἡδονην) ειναι, μητε αξιαν εχειν αυτην εν τῳ βιῳ· καθαπερ το καλλυντρον κατα φυσιν μη ειναι.

23) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 32. (14 Anmerkung). Sextus Empiricus advers. Mathemat. XI. §. 30. Ευδαιμονια δε εςιν, ὡς οἱ τε περι τον Ζηνωνα και Κλεανθην και Χρυσιππον απεδοσαν, ευροια βιου, Diogenes Laert. VII. §. 88.

24) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 116. Παντας γαρ ανθρωπους αφορμας εχειν εκ φυσεως προς αρετην — ὁθεν ατελεις μεν οντας ειναι φαυλους, τελειωθεντας δε σπουδαιους. Diogenes Laert. VII. §. 89.

Die Tugend ist die mit sich selbst vollkommen einstimmige Lebensweise, die nur dadurch möglich ist, wenn man nicht seine Neigungen und Begierden, sondern die Harmonie des Ganzen, oder das göttliche allgemeine Gesetz zu seinem Ziele macht. Vernünftige Wesen werden aber von diesem einzigen richtigen Wege abgeführt, bald durch den Schein äußerer Dinge und Beschäftigungen, bald durch die Verführungen anderer Menschen [25]). Es ist eine Umkehrung der Natur, wenn man die Tugend nicht um ihrer selbst willen für das höchste achtet, sondern etwa das Vergnügen über die Tugend setzt. Die Unwürdigkeit eines solchen Verhältnisses, in welchem Tugend nur einen relativen Werth hat, nur als Mittel zu etwas anderm dienen soll, hatte Cleanth in einer Schilderung mit eindringender Kraft gezeigt, von welcher Cicero ein kleines Bruchstück anführet [26]). Die Tugend ist eine inne-

25) Diogen. Laert. VII. §. 89. *Την δε αρετην διαθεσιν ειναι ὁμολογουμενην· και αυτην δι' αὑτην ειναι αἱρετην, ου δια τινα φοβον η ελπιδα η τι των εξωθεν. εν αυτη τε ειναι την ευδαιμονιαν, ἁτε ουση ψυχη πεποιουμενη προς την ὁμολογιαν παντος του βιου· διαστρεφεσθαι δε το λογικον ζωον ποτε μεν δια τας των εξωθεν πραγματειων πιθανοτητας· ποτε δε, δια την κατηχησιν των συνοντων.*

26) Cicero de Finib. II. cap. 21. Praesto esse virtutes ut ancillulas, quae nihil aliud agerent, nullum suum officium ducerent, nisi ut voluptati ministrarent et eam tantum ad aurem admonerent — ut caveret, ne quid perficeret, imprudens, quod offenderet animos hominum, aut quicquam, e quo oriretur aliquis dolor. Nos quidem virtutes sic natae sumus, ut tibi serviremus: aliud negocii nihil habemus.

innere Stärke und Kraft, um in allen Verhältnissen unerschütterlich eine Maxime befolgen zu können, und daher nur eine, ungeachtet sie nach ihrer verschiedenen Anwendung mehrere Namen bekommt [27]). Daß diese Tugend, wenn sie auf festen Ueberzeugungen beruhet, unverlierbar sey, daß sie aber auch durch Cultur des Geistes erworben werden könne [28]), sind Behauptungen, die sich mit seinem Moralsystem wohl vereinigen lassen, von denen aber die nähern Gründe und Bestimmungen nicht angegeben sind.

Aus einigen Bruchstücken, welche Seneca anführet, erhellet, daß Cleanth den Unterschied zwischen Moralität und Legalität der Handlungen deutlich zu machen bemüht war. Er sagte sehr richtig, daß eine Handlung, sollte sie auch mit dem Gesetz oder dem Willen der Gottheit übereinstimmen, dennoch keinen innern, sondern nur äußerlichen Werth habe, wenn sie

27) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1034. Ὁ Κλεανθης εν ὑπομνημασι φυσικοις ειπων, ὁτι πληγη πυρος ὁ τονος εςι, κἀν ἱκανος εν τη ψυχη γενηται προς το επιτελειν τα επιβαλλοντα, ισχυς καλειται και κρατος, επιφερει κατα λεξιν· ἡ δε ισχυς αὑτη και το κρατος, ὁταν μεν επι τοις επιφανεσιν εμμενετεοις εγγενηται εγκρατεια εςιν· ὁταν δ' εν τοις ὑπομενετεοις, ανδρεια· περι τας αξιας δε δικαιοσυνη· περι τας αἱρεσεις και εκκλισεις σωφροσυνη· Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 110. Diese Starke der Seele scheint Cleanth als ein Geschenk der Gottheit zu betrachten. Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 30.

28) Diogenes Laert. VII. §. 91. 127.

sie nicht aus Gesinnung, Recht zu thun, fließe.[29]).

Diese wenigen Fragmente, welche wir in den Zusammenhang zu bringen suchten, der uns der natürlichste schien, sind hinlänglich, um zu zeigen, daß Cleanth bei aller Mittelmäßigkeit seiner Geistestalente, durch die sorgfältige Cultur derselben ein achtungswerther Denker geworden war, der vorzüglich über Moralität und damit zusammenhängende Gegenstände in seinen verloren gegangenen Schriften manche treffliche Ideen verbreitet haben wird. Durch diese Verdienste, durch sein musterhaftes Leben, und durch die berühmten Männer, welche er in seiner Schule bildete, rechtfertigte er die Lobsprüche, welche ihm das Alterthum beilegte[30]).

Weit über den Lehrer und seine Mitschüler ragte Chrysipp hervor, der aus Soli, einer Stadt in Cilicien, stammte, und nachdem er, man weiß nicht wie, um sein Vermögen gekommen war, durch eine uns nicht völlig bekannte Verkettung von Umständen in die Schule des Cleanth geführt wurde[31]). Ob er vorher, oder auch nachher die Akademiker Arcesilaus und Lacydes gehört habe, wie beim Diogenes Sotion berichtet, dürfte zwar bei dem Stillschweigen anderer Schriftsteller, und bei der zu kurz und dunkel angeführten Nachricht des gedachten Schriftstellers[32]), zweifelhaft scheinen; in-

29) Seneca de beneficiis VI. c. 11.

30) Cicero Academic. Quaest. II. c. 42.

31) Diogen. Laert. VII. §. 179. 182. Plutarch de Stoic. Repugnant. p. 1033.

32) Diogen. Laert. VII. §. 183. Τελος δε Αρκεσιλαῳ και Λακυδῃ, καθα φησι Σωτιων εν τῳ ογδοῳ, παραγενομενεις (vielleicht παραγενομενος) εν Ακαδημιᾳ συνεφιλοσοφησε.

dessen findet sich doch ein anderer Grund, aus welchem es einigen Grad von Wahrscheinlichkeit erhält. Es ist nehmlich ein sicheres Factum, daß Chrysipp noch in seinem Jünglingsalter gleich den Akademikern, gegen die Wahrheit und Gewißheit der Sinnenerkenntnisse, gegen die Aussprüche des gemeinen Verstandes eine Menge von Zweifeln und Einwürfen sammelte, und, wetteifernd mit dem Arcesilaus, sie in ihrer größten Stärke vorzutragen suchte [33]. Chrysipp hatte in diesen Schriften alles erschöpft, was nur von den Akademikern je über diesen Gegenstand konnte gesagt werden, so daß die Stoiker sich bald über sie ärgerten, als habe er den Gegnern die Waffen zugerichtet, bald mit Stolz auf sie hinblickten. Aber seine Absicht war nicht, die sinnliche Erkenntniß verdächtig oder zweifelhaft zu machen, sondern durch Entkräftung aller möglichen Einwürfe, ihre Gewißheit in ein desto helleres Licht zu setzen, wenn er gleich in dieser Rücksicht sich und andern nicht Genüge that [34]. Das Ringen

33) Cicero Academicar. Quaest. II, c. 27. De quo (Chrysippo) queri solent Stoici, dum studiose omnia conquisierit, contra sensus et perspicuitatem contraque omnem consuetudinem, contraque rationem, ipsum sibi respondentem inferiorem fuisse, itaque ab eo armatum esse Carneadem. Plutarch de Stoicor. Repugn. p. 1033, 1036, 1037. Αυτος δε, τοσαυτα βιβλια γραφων κατα της συνηθειας, οἱς, ὁ, τι ανευρες, προσεθηκας, ὑπερβαλλεσθαι φιλοτιμουμενος Αρκεσιλαον, ουδενα των εντυγχανοντων επιταραξειν προσεδοκησας adversus Stoicos. p. 1059.

34) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1036. Επι δε τοις κατα συνηθειας ενδοθεισιν οὑτω κομωσι και μεγαληγορουσιν, ὡςε τους παντων ὁμου Ακα-

gen nach Vollständigkeit, und das Wetteifern mit dem Arcesilaus führen uns auf eine Bekanntschaft mit dessen skeptischen Räsonnement; und daraus wird es nicht unwahrscheinlich, daß Chrysipp noch als Schüler des Cleanths in dem Hörsaal des Arcesilaus sich einfand, um sich von seinem Skepticismus einen vollständigen Unterricht zu verschaffen.

Chrysipp besaß einen ungemein subtilen und gewandten Geist; Regsamkeit und Lebhaftigkeit zum schnellen Auffassen; das Talent feiner Vergleichungen und Unterscheidung, und vorzüglich ein höheres Streben nach Verbindung und Einheit des Mannichfaltigen der Erkenntniß [35]). Er fühlte sich so stark in der Kunst des Räsonnements, daß er seinem Lehrer erklärte: er solle ihm nur Lehrsätze ohne Beweise vortragen, die Gründe

Ακαδημαϊκων λογους εις ταυτο συμφορηθεντας, ουκ αξιους ειναι παραβαλλειν οἱς Χρυσιππος εγραφεν εις διαβολην των αισθησεων. Και τουτο μεν απειριας των λεγοντων η φιλαυτιας σημειον εςι· εκεινο δε αληθες, ὁτι, βουληθεις αυθις συνειπειν τῃ συνηθειᾳ και ταις αισθησεσιν ενδεεςερος γεγονεν ἑαυτου, και το συνταγμα του συνταγματος μαλακωτερον.

35) Cicero de natura deorum III. c. 10. Chrysippus, homo sine dubio versutus et callidus; versutos eos appello, quorum celeriter mens versatur; callidos autem, quorum, tanquam manus opere, sic animus usu concalluit. De finibus II. c. 14. Seneca de benefic. I. c. 3. Chrysippus quoque, penes quem subtile illud acumen est, et in imam penetrans veritatem, qui rei agendae causa loquitur, et verbis non ultra, quam ad intellectum satis est, utitur.

werde er schon selbst finden [36]). Diese Kühnheit im Denken, die bei einem Schüler auffällt, führte ihn wahrscheinlich noch weiter, daß er selbst das ganze System der Stoa besser, als es bisher geschehen war, zu begründen unternahm, vorzüglich da die Einwürfe der Akademiker gegen die Gewißheit der Erkenntniß, bisher wohl Sensation gemacht, aber keinen Widerleger gefunden hatten, und in so fern das System des Zeno als ein grundloses Gebäude wankte. Daher läßt es sich begreifen, warum Chrysipp mit so großem Eifer die Logik bearbeitete, die Syllogistik vorzüglich weitläuftig behandelte, wie er in derselben die Grundlage jedes haltbaren Systems, die Gründe zur Vertheidigung desselben, und zur Entkräftung der Angriffe der Gegner zu finden glaubte. Die Logik, die Bestreitung der Akademiker, und die Gründung des stoischen Lehrsystems, sind auch die Unternehmungen, welche ihm in der alten Welt vorzüglich einen Namen gemacht haben. Die erste erhielt ein solches Ansehen, daß man sagte, wenn unter den Göttern eine Logik im Gebrauch wäre, so würden sie sich keiner andern, als der Chrysippischen bedienen [37]). Zum Denkmal seiner Kämpfe gegen die Akademiker, die in den Augen

36) **Diogenes Laert.** VII. §. 179. Ανηρ ευφυης και οξυτατος εν παντι μερει, ούτως ώστε και εν τοις πλειστοις διηνεχθη προς Ζηνωνα, αλλα και προς Κλεανθην, ῳ και πολλακις ελεγε, μονης της των δογματων διδασκαλιας χρηζειν· τας δε αποδειξεις αυτον ευρησειν.

37) **Diogenes Laert.** VII. §. 180. Ουτω επιδοξος εν τοις διαλεκτικοις εγενετο, ώστε δοκειν τους πλειους, ότι ει παρα θεοις ην ἡ διαλεκτικη, ουκ αν ην αλλη αλλ' ἡ Χρυσιππειος. **Cicero de finib.** IV. c. 4.

gen mancher Stoiker entscheidende Siege waren, errichtete ihm einer seiner Schüler eine metallene Statüe [38]. Ueberhaupt aber wird er die Stütze und der Gründer der Stoa genannt, also dem diese Schule ihre sichere Existenz und Fortdauer zu verdanken habe [39].

Mit diesen Talenten vereinigte sich ein seltener Fleiß in Sammlung aller Arten von Kenntnissen, und eine außerordentliche Arbeitsamkeit. Chrysipp gehörte unter die größten Vielschreiber des Alterthums, der eine große Menge von Schriften über alle drey Theile der Philosophie, selbst über Grammatik, Rhetorik und andere Fächer des Wissens ausarbeitete [40].

Gewiß hätte ein Mann von diesen Talenten, von diesem Fleiße noch weit mehr für die Cultur der Wissenschaft leisten können, wenn nicht theils die Lebhaftigkeit seines Geistes dem gründlichen Forschen nachtheilig gewesen wäre; theils die Menge von Schriften ihn zu sehr zerstreuet hätte, als daß nicht Gründlichkeit des Forschens

38) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1033. Αριςοκρεων γουν ὁ Χρυσιππου μαθητης και οικειος, εικονα χαλκην αναςηλωσας, επεγραψε τοδε το ελεγειον

Τονδε νεον Χρυσιππον Αριςοκρεων ανεθηκε
Των Ακαδημιακων ςραγγαλιδων κοπιδα.

39) Diogenes Laert. VII. §. 183. Ὁθεν φασι επ' αυτου λεχθηναι·

Οιος πεπνυται, τοι δ' ὡς σκιαι αϊσσουσι
Ει γαρ μη ην Χρυσιππος, ουκ αν ην στοα·

Cicero Academicar. Quaestio. II. c. 24. Chrysippum, qui fulcire putatur porticum Stoicorum. Gellius Noct. Att. VI. c. 2.

40) Cicero Tusculan. Quaest. I. c. 45. Diogen. Laert. VII. §. 181.

und Consequenz im Denken darunter hätte leiden müssen, denn er vermittelst jener sehr schnell eine Ansicht von einem Gegenstande auffaßte, eine Auflösung einer Schwierigkeit, den Beweis eines Satzes entdeckte, diese Ideen mit lebendigem Interesse entwickelte und darstellte, ohne sie von allen Seiten erwogen zu haben, eben so bald aber wieder andere Ideen auffaßte, welche mit den ersten nicht immer in dem besten Zusammenhange standen. Beispiele davon findet man in den Abhandlungen des Plutarchs über die Widersprüche der stoischen Behauptungen unter sich, und mit dem gemeinen Menschenverstande; wiewohl nicht zu läugnen ist, daß dieser Schriftsteller darinn mehrere Fehlgriffe that, und weil er nach Widersprüchen haschte, auch da sie fand, wo sie bei sorgfältigerer Vergleichung verschwinden. Zwey Punkte müssen dabey noch erwogen werden. Erstens, daß Chrysipp Commentator eines in seinen Hauptsätzen schon gebildeten Systems war, wodurch seinem Geiste schon seine künftige Richtung vorgeschrieben war, und er für manche Sätze eingenommen wurde, die sich sonst vielleicht nicht, oder auf andere Art in seinem Systeme gebildet hätten. Zweitens vereinzelte er alle Materien der Philosophie zu sehr, und bearbeitete sie in einzelnen Abhandlungen, wie das Verzeichniß seiner Schriften ausweiset. Sein Scharfsinn übte sich daher mehr im Einzelnen, als im Ganzen, und der umfassende Blick, das systematische und consequente Denken wurde weniger ausgebildet.

Die Menge seiner Schriften rührte daher, weil er über eine und dieselbe Materie mehr als einmal schrieb, seine wissenschaftlichen Belehrungen zu sehr vereinzelte, nicht genug Fleiß auf die Ausfeilung seiner schriftlichen Aufsätze verwandte, einen zu großen Theil von fremden Stoff, Mythen, Dichterstellen und Anführungen ande-

rer

rer Schriftsteller einwebte [41]). Aus eben dem Grunde waren seine Schriften oft matt, machten nur einen leichten vorübergehenden Eindruck; so reichlich er sie mit fremden Gedanken überfüllte, so karg war er mit Worten, wenn es auf deutliche, bestimmte Erklärung und Entwickelung seiner eignen Gedanken ankam; daher war in ihnen so vieles dunkel und undeutlich, daß zum Verständniß derselben ein Commentar nöthig war [42]).

Daß

41) **Diogenes Laert.** VII. §. 180. Επληθυνε δε αυτα, πολλακις ὑπερ του αυτου δογματος επιχειρων, και παν το ὑποπεσον γραφων και διορθουμενος πλεονακις, πλειστη τε των μαρτυριων παραθεσει χρωμενος. X. §§. 26, 27. Εζηλου δε αυτον (Επικουρον) Χρυσιππος εν πολυγραφια, καθα φησι Καρνεαδης, παρασιτον αυτου των βιβλιων αποκαλων. ει γαρ τι γραψαι ὁ Επικουρος, εφιλονεικει τοσουτο γραψαι ὁ Χρυσιππος, και δια τουτο και πολλακις ταυτα γεγραφε, τω μη επελθειν και αδιορθωτα εἰλκε (ελιπε), τω επειγεσθαι. Der Widerspruch in diesen beiden Stellen beruhet vielleicht auf einem Fehler des Textes, indem wahrscheinlich μητε vor διορθουμενος ausgelassen worden; vielleicht aber läßt er sich auch so heben, daß in der erstern Stelle von der Materie, in der zweiten von der Form der Schriften die Rede ist. Chrysipp schrieb so vieles, weil er alles, was ihm vorkam, jeden Einfall, zum Stoff seiner Schriftstellerey machte, und weil er öfters an seinen Meinungen und Behauptungen änderte, besserte, und daher über einen und denselben Gegenstand mehr als einmal schrieb. Wer aber viel schreibt, der verwendet nicht viel Zeit auf die Ausfeilung des Ausdrucks. So können beide Stellen mit einander bestehen. Schon vorher hatte Diogenes von ihm gesagt: πλεονασας δε τοις πραγμασι, την λεξιν ου κατωρθωσε.

Daß ein Mann von dem Geistescharakter, wie Chrysipp, sich nicht strenge an das System binde, welches er sich zu vertheidigen und zu bearbeiten vornimmt, ist keine unerwartete Erscheinung [43]). Die Abweichungen können aber nicht so beträchtlich gewesen seyn, als sie manche ansehen; denn wie könnte er sonst ein solches Ansehen unter den Stoikern erhalten haben, daß er die Stütze der Stoa genannt wurde. Wenn seine Schriften noch vorhanden wären, so würde ohne Zweifel klar daraus hervorgehen, daß er nur durch die nähere Entwickelung des Unbestimmten, durch Auflösung mancher Schwierigkeiten, durch die versuchte Demonstration noch unbewiesener Sätze auf neue Ideen geleitet wurde, und in keinem wesentlichen Lehrpunkte, sondern nur in dem zufälligen, das Gerüste des Systems ausmachenden, sich Abänderungen erlaubte [44]).

Chry=

42) Seneca de beneficiis, I. c. 3. 4. Epicteti Enchiridion c. 49. Arriani Dissert. I, c. 17.

43) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 47 Diogenes Laert. VII. §. 179.

44) Antipater von Sidon, ein Schüler des Diogenes von Babylon, hatte ein Werk geschrieben περι της Κλεαν, ους και Χρυσιππου διαφορας. (Plutarch de Stoicor. repugn. p. 1034.); wir wissen aber nichts Bestimmtes von dem Inhalte desselben, noch von dem Gegenstande des Streits. Aus dem, was Diogenes VII. §. 180. anführet, scheint zu erhellen, daß Chrysipp noch als Schüler gegen seinen Lehrer disputirte, daß ihm aber die Sache nicht nach Wunsch von Statten gieng. Vielleicht nahm er hernach seine Widersprüche zurück. Wenigstens finden wir Cleanth und Chrysipp, was das Moralsystem, als die Hauptsache betrifft, im Wesentlichen einverstanden.

Chrysipp lehrte nach dem Tode des Cleanth in der Stoa bis an seinen Tod, welcher in der 143 Olympiade in dem 73 seines Alters (nach Apollodors Angabe, Lucian setzt 83 Jahre) erfolgte [45]. Unter mehreren seiner Schüler waren Diogenes von Babylon, und Zeno von Sidon, die berühmtesten.

Von der Philosophie hatte Chrysipp einen sehr würdigen Begriff, wenn er behauptete, es sey irrig, wenn man glaube, für den Philosophen gehöre ein ruhiges, gemächliches, thatenleeres Leben, und er dürfe sich bloß aus Neigung der Lectüre und Schriftstellerey ergeben; denn eine solche Maxime sey, wenn man sie deutlich entwickele, nicht von derjenigen verschieden, welche das Vergnügen zum letzten Zweck des Lebens mache [46].

Die Philosophie theilte er, wie Zeno, in drey Haupttheile, Dialektik, Physik und Ethik, und jeden wieder in mehrere Unterabtheilungen [47], wobey wir uns aber nicht aufhalten, weil sie den oben angegebenen zu weiten Begriff zum Grunde legen, und nach keinem deutlich bestimmten Princip gemacht sind. Aber auch bei Chrysipp ist unverkennbar, daß ihn die unentwickelte Idee leitete, die Philosophie sey diejenige Wissenschaft, welche alle diejenigen Lehren und Grundsätze enthalte, welche der Mensch wissen müsse, um nach einem vernünftigen Lebensplan sittlich und glückselig leben zu können. Daher war die Moral der Haupt-

45) Diogenes Laert. VII §. 184. Lucian de longaevis T.VIII. p. 126.

46) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1033.

47) Diogenes Laert. VII. §. 39, 40, 84.

Haupttheil der ganzen Philosophie, um dessen willen alle übrigen sind. In diesem Verhältnisse stehet, wie er behauptet, die Physik zur Moral, denn die Betrachtung der Welt, und die Lehre von einer weltregierenden Gottheit ist die Grundlage aller Untersuchungen über das Gute und Böse, über Tugend und Glückseligkeit; und nirgends als hier, ist der Ursprung und das Princip des Rechts zu finden [48]. Man sollte daher erwarten, daß die Moral das System der Philosophie müsse geschlossen haben; gleichwohl ließ er auf die Logik die Moral folgen, und endete mit der Physik und der Lehre von Gott. Dieses that er aber darum, weil er die letzte Lehre als diejenige betrachtete, wodurch man erst völlig in die Philosophie eingeweyhet wird [49].

---

48) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1035. Ου γαρ εϛιν εὑρειν της δικαιοσυνης αλλην αρχην ουδε αλλην γενεσιν, η την εκ του Διος και την εκ της κοινης Φυσεως· εντευθεν γαρ δει παν τοιουτον την αρχην εχειν, ει μελλομεν τι ερειν περι αγαθων και κακων — ου γαρ εϛιν αλλως, ουδε οικειοτερον επελθειν επι τον των αγαθων και κακων λογον, ουδ' επι τας αρετας, ουδ' επι ευδαιμονιαν, αλλ' η απο της κοινης Φυσεως και απο της του κοσμου διοικησεως. — δει γαρ τουτοις συναψαι τον περι αγαθων η κακων λογον, ουκ ουσης αλλης αρχης αυτων αμεινονος, ουδε αναφορας. ουδε αλλου τινος ἑνεκεν της Φυσικης θεωριας παραληπτης ουσης, η προς την περι αγαθων η κακων διαϛασιν.

49) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1035.

Logik des Chrysipp.

Unstreitig war Chrysipp derjenige, welcher der Logik der Stoiker ihre eigenthümliche Gestalt gab. Dieß beweißt schon allein sein Ansehen als Logiker, und die große Anzahl seiner logischen Schriften. Da die Logik des Aristoteles damals weniger bekannt war, so hatte er sich dadurch kein geringes Verdienst erworben, ungeachtet seine Logik der erstern an wissenschaftlichem Werth nicht gleich kam, und noch überdem mit vielen unnützen Spitzfindigkeiten angefüllt war. Um deswillen werden wir hier das Wesentliche derselben mittheilen, und vorzüglich auf das Unterscheidende derselben Rücksicht nehmen.

Die folgenden Stoiker priesen die Vorsehung, daß sie zwischen dem Arcesilaus und Carneades den Chrysipp geboren werden ließ, weil er durch seine Disputationen gegen den erstern den ungestümern Angriffen des letzten Einhalt gethan, und durch seine Theorie von der Wahrheit der Sinne sowohl, als des Räsonnements alle Verwirrung verbannt und eine sichere Schutzwehr zur Vertheidigung ihrer Philosophie aufgeführt habe [50].

Lo-

1035. Ειτα τουτων δει προτατγεσθαι πρωτα μεν, τα λογικα, δευτερα δε τα ηθικα, τριτα δε τα φυσικα· των δε φυσικων εσχατος ειναι ὁ περι των θεων λογος. διο και τελετας ηγορευετο τας τουτων παραδοσεις.

50) Plutarchus adversus Stoicos p. 1059. Ειτα τις ειπεν αυτων, ὡς ουκ απο τυχης αλλ' εκ προνοιας θεων νομιζοι μετ' Αρκεσιλαον και προ Καρνεα-

Logik war dem Chrysipp, gleich den übrigen Stoikern, die Wissenschaft des Wahren und Falschen, welche in zwey Haupttheile zerfiel, von der Bezeichnung und dem Bezeichneten [51]). Vor diesen beiden Theilen wurde die Lehre von den Sinnen und den Vorstellungen vorausgeschickt, weil das Kriterium aller Wahrheit der Vorstellungen selbst unter die Gattung der Vorstellungen gehört, und was sie von dem Beifalle, dem Erkennen und Denken zu sagen hatten, nicht ohne die Theorie der Vorstellungen überhaupt richtig verstanden werden konnte [52]). In dem ersten Theile wurde von der Sprache, von den Theilen der Rede, von Soloecismen und Barbarismen, von den Gedichten, von der Musik, von den Ausdrücken, nach einigen auch von den Erklärungen und Eintheilungen, in dem zweiten aber von den Gattungen und Arten, Urtheilen, Schlüs-

νεαδου γεγονεναι Χρυσιππον. — Χρυσιππος ουν εν μεσῳ γενομενος ταις προς Αρκεσιλαον αντιγραφαις και την Καρνεαδου δεινοτητα ενεφραξε, πολλα μεν τη αισθησει καταλιπων ὡςπερ εις πολιορκιαν βοηθηματα, τον δε περι τας προληψεις και τας εννοιας ταραχον αφελων παντάπασι, και διορθωσας ἑκαςην και θεμενος εις το οικειον.

51) Diogenes Laert VII. §. 62. Διαλεκτικη δε εςιν ὡς φησι Ποσειδωνιος, επιςημη αληθων και ψευδων και ουδετερων. τυγχανει δ' αυτη, ὡς ὁ Χρυσιππος φησι, περι σημαινοντα και σημαινομενα.

52) Diogenes Laert. VII. §. 49. Αρεσκει τοις Στωικοις τον περι φαντασιας και αισθησεως προτασσειν λογον, καθοτι το κριτηριον, ῳ ἡ αληθεια των πραγματων γινωσκεται, κατα γενος φαντασια εςι, και καθοτι ὁ περι συγκαταθεσεως και ὁ περι καταληψεως και νοησεως λογος προαγων των αλλων, ουκ ανευ φαντασιας συνιςαται.

Schlüssen und falschen Schlüssen gehandelt. [53]). Der Begriff der Logik ist, wie aus dieser Skizze erhellet, weder von dem Chrysipp noch von den übrigen Stoikern bestimmt genug gefaßt, und in ihren Umfang mehr gezogen worden, als was dahin gehört. Sie ist ein Gemisch von eigentlich logischen Sätzen, und mancherley Bruchstücken aus der allgemeinen Grammatik, Psychologie, und aus der Propädeutik der Philosophie überhaupt. Der nächste Grund von dieser Verwirrung liegt in der zu ängstlichen Anschließung an die Worte λογος und διαλεγεσθαι, welche sowohl das Denken als das Reden in ihren verschiedenen Formen bedeuten. Daher kam es, daß Zeno die Dialektik in einem so weiten Sinne nahm, daß sie die Rhetorik und Logik als Theile in sich faßte. Man vermischte also das Denken und die Bezeichnung des Gedachten mit Worten um so leichter, und blieb in der Abstraction dabey stehen, je weniger es zu verkennen war, daß das Denken und die Sprache in einer sehr engen Verbindung mit einander stehen, und richtiges Denken ohne richtige Anwendung der Sprache nicht möglich ist. Dieß gab Veranlassung zur Vermengung der Regeln des Denkens und des angewandten Denkens. Zweitens erhob sich ihre Abstraction auch nicht zur deutlichen Unterscheidung der logischen und realen Wahrheit, ohne welche man nie auf den wissenschaftlich bestimmten Begriff der Logik kommen kann. Aus diesen beiden Ursachen läßt sich die unwissenschaftliche Vermengung verschiedenartiger Kenntnisse in einer Wissenschaft und der unsystematische Gang in der Abtheilung und Behandlung der Wissenschaft erklären, wodurch die Logik der Stoiker einem bloßen Aggregat ähnlicher aussiehet, als einem wissenschaftlichem Ganzen, wie unter andern auch daraus erhellet, daß die Stoiker in Verlegenheit waren, welche Stelle sie der Lehre von den Erklärungen und Einthei-lun-

53) Diognes Laert. VII. §. 43. 44.

lungen geben sollten [54]) — ein Punkt, in welchem die Logik des Aristoteles entschiedene Vorzüge hat.

Um die Lehre von den Vorstellungen erwarb sich Chrysipp manche Verdienste, indem er nicht nur einige Irrthümer der ältern Stoiker berichtigte, sondern auch überhaupt die Theorie von den Vorstellungen als Grundlage der Logik vervollständigte. Zuerst verwarf er Cleanths Erklärung von der Vorstellung, wenn dieser behauptete, sie sey Copie eines Gegenstandes in der Seele nach Form und Gestalt, weil sie ungereimt sey. Denn, vorausgesetzt daß die Seele körperlicher Natur sey, was er mit allen Stoikern annahm, so müßte die Seele, wenn sie zu gleicher Zeit einen dreyeckigten und viereckigten Gegenstand sehe, zu gleicher Zeit diese verschiedenen Gestalten auf- und annehmen, und überhaupt, da mehrere Vorstellungen zugleich in der Seele sich befinden, auf mannichfaltige Weise zugleich gestaltet seyn, welches sich nicht denken lasse [55]). Man müsse daher, sagte er, das Wort τυπωσις, dessen sich Zeno bediente, durch Veränderung (ἑτεροιωσις) erklären. Und nun sey es denkbar, daß die Sele von vielen Gegenständen zu einer und derselben Zeit auf verschiedene Art afficirt und verändert werde, so wie die Luft, wenn verschiedene Menschen zugleich schreyen, zu gleicher Zeit mannichfaltige Schwingungen erleidet [56]).

Die

54) Diogenes Laert. VII. §. 41. 44.

55) Diogenes Laert. VII. §. 50. Sextus Empiric. adversus Mathematic. VII. §. 228.

56) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII. §. 230. Αυτος ουν την τυπωσιν ειρησθαι ὑπο του Zη

Die Vorstellung (Φαντασια) ist daher eine Veränderung in der Seele, welche zugleich das bewirkende Object anzeigt [57]. Jeder Vorstellung liegt nehmlich ein Object zum Grunde, welches die Veränderung in der Seele bewirkt. Wenn wir z. B. etwas Weißes sehen, so ist das eine Veränderung in der Seele, welche durch das Sehen entstanden ist; dieser Veränderung liegt aber auch etwas zum Grunde, welches auf die Seele durch den Gesichtssinn wirkt [58]. Man fand in der Folge an dieser Erklärung das zu tadeln, daß sie zu weit sey, da es auch Veränderungen der Seele gebe, welche gleichwohl keine Vorstellungen seyen, z. B. wenn man sich an den Finger stoße, oder ein Glied jucke. Man setzte daher noch das Merkmal: eine Veränderung in der Seele, als Seele, oder in der Vorstellungskraft der Seele, hinein. Aber diese und andere Versuche, den Begriff bestimmter zu fassen, waren fruchtlos, so lange man nicht die innern

 Ver-

Ζηνωνος ὑπενοει αντι της ἑτεροιωσεως· ὡςε ειναι τοιουτον τον λογον· Φαντασια εςιν ἑτεροιωσις ψυχης, μηκετι ατοπου οντος, το αυτο σωμα ὑφ᾽ ἑν κατα τον αυτον χρονον πολλων περι ἡμας συνιςαμενων Φαντασιων, παμπληθεις αναδεχεσθαι ἑτεροιωσεις.

57) Plutarch de physic. Philosoph. decret. IV. c. 12. Φαντασια μεν ουν εςι παθος εν τη ψυχη γινομενον, ενδεικνυμενον εν αυτω και το πεποιηκος. Chrysipp leitet den Namen von Φανταζεσθαι und Φως ab, weil das Licht sich selbst, und die beschienenen Objecte sichtbar mache.

58) Plutarch de physic. Philosoph decret. IV. c. 12. Οἱον, επειδαν δι᾽ οψεως θεωρωμεν το λευκον, εςι παθος το εγγεγενημενον δια της ὁρασεως εν τη ψυχη· και τουτο το παθος ειπειν εχομεν, ὁτι ὑποκειται λευκον κινουν ἡμας.

Veränderungen der Seele auf bestimmte Classen zurückführte, und das wesentliche Unterscheidungsmerkmal einer jeden entdeckte. Ungeachtet die Stoiker durch die Einwendungen ihrer Gegner darauf geführt wurden, so kamen sie doch nie auf den rechten Punkt. Auf der andern Seite ist aber diese Erklärung wieder zu enge, weil sie bloß auf Vorstellungen von äußern Objecten paßt.

Der Gegenstand einer Vorstellung ist das Vorgestellte (φανταϛον), welches etwas Wirkliches außer der Seele befindliches ist. Vorstellungen, welche kein solches reelles Object haben, nennt Chrysipp φανταϛικον und φανταϛμα und verstehet unter den ersten willkürliche, unter den zweiten unwillkürliche Phantasieen [59]). Diese Unterscheidungen brauchte Chrysipp, wie wir hernach sehen werden, dazu, um das Kriterium der materialen Wahrheit aufzufinden. Wenn er auch darinn weniger glücklich war, so war es doch immer

59) Plutarch de physic. Philosoph. decret. IV. c. 12. Φανταϛον δε το ποιουν την φαντασιαν οἱον το λευκον και το ψυχρον, και παν ὁ τι αν δυνηται κινειν την ψυχην; τουτ' εϛι φανταϛον. Φανταϛικον δι εϛι διακενος ἑλκυϛμος, παθος εν ψυχῃ απ' ουδενος φανταϛου γινομενον· καθαπερ επι του σκιαμαχουντος και κενας επιφεροντος τας χειρας· τῃ γαρ φαντ;σιᾳ ὑποκειται τι Φανταϛον, τῳ δε Φανταϛικῳ ουδεν. Φανταϛμα δε εϛιν, εφ' ὁ ελκομεθα κατα τον φανταϛικον διακενον ἑλκυϛμον· ταυτα δε γ.νεται επι των μελαγχολωντων και μεμηνοτων. Sextus Empiricus advers. Mathematic. VII. §. 241. Nemesius de natura hominis c. 5. Uebrigens waren nicht alle Stoiker in dem Gebrauch dieser Wörter einstimmig. So kommt Φανταϛμα beym Plutarch IV. c. 11. in der allgemeinen Bedeutung von Gedanken εννοιαι vor.

mer Gewinn, einen allgemeinen Ausdruck, unter welchen alle Vorstellungen zusammengefaßt, und dann wieder in die untergeordneten Arten eingetheilt werden konnten, gefunden zu haben. Waren auch in dem allgemeinen Begriff noch einige wesentliche Merkmale noch nicht entdeckt, so konnte er doch die Aufmerksamkeit auf alle dahin gehörigen Erscheinungen erhalten, die Uebersicht erleichtern, und dazu dienen, das Gemeinsame immer mehr herauszuheben, und das Verschiedenartige in besondere Begriffe zu fassen.

Die Vorstellungen sind theils sinnliche, theils nicht sinnliche (αιςθητικαι ουκ αιςθητικαι). Die sinnlichen sind diejenigen, welche durch die Sinne, die nicht sinnlichen aber diejenigen, welche von dem Denkvermögen empfangen werden, z. B. von unkörperlichen Dingen, oder von Gegenständen, welche durch die Vernunft vorgestellt werden [60]). Die nichtsinnlichen, verständigen Vorstellungen entstehen durch die Vergleichung der sinnlichen Vorstellungen und Zusammenfassung des Gemeinsamen und Allgemeinen (εννοιαι), theils ohne Mithülfe einer willkührlichen Anwendung der Denkkraft und menschlichen Cultur, natürliche allgemeine Begriffe (Φυσικαι εννοιαι, προληψεις), theils durch willkührliche Anwendung der Denkkraft, gemachte Begriffe (εννοιαι) [61]).

60) Diogen. Laert. VII. §. 51. Των δε Φαντασιων — ἁι μεν εισι αιςθητικαι, ἁι δ' ου' αιςθητικαι μεν, ἁι δι' αιςθητηριου η αιςθητηριων λαμβανομεναι· ουκ αιςθητικαι δε, ἁι δια της διανοιας καθαπερ των ασωματων, και των αλλων των λογω λαμβανομενων.

61) Plutarch de physic. Philosoph. decret. IV. c. 11. Των δε εννοιων αἱ μεν Φυσικως γι-

Wir übergehen noch andere Eintheilungen der Vorstellungen, (zum Beyspiel die Vorstellungen der unvernünftigen Thiere, (αλογαι) und der vernünftigen (λογικαι) weil sie leere Subtilitäten sind, und weil es problematisch ist, welchem Stoiker sie angehören. Bei den oben angeführten ist der Hauptzweck des Chrysipps, ein Kriterium der materialen Wahrheit zu finden, unverkennbar; ein Grund mehr, sie diesem Stoiker beyzulegen.

Nachdem durch das Räsonnement des Arkesilaus alle Erkenntniß zweifelhaft gemacht werden sollte, weil es nicht mit Gewißheit auszumachen sey, ob und welchen objectiven Gehalt die Vorstellungen haben, so mußte Chrysipp seinen ganzen Scharfsinn aufbieten, ein Kriterium zu entdecken, wornach die Wahrheit und Realität der Vorstellungen beurtheilt werden, oder, mit andern Worten, bestimmt und sicher erkannt werden könne, welche **Vorstellungen objectiven Gehalt haben** (καταληπτικη φαντασια). **Sextus** führt den Grundsatz an: **alles ist wahr, was wirklich und einem andern entgegengesetzt ist; falsch ist, was nicht wirklich, und keinem andern entgegengesetzt ist**[62]. Dieser Satz scheint

γινονται κατα τους ειρημενους τροπους και ανεπιτεχνως· αι δ' ηδη δι' ημετερας διδασκαλιας και επιμελειας· αυται μεν ουν εννοιαι καλουνται, μοναισκειναι δε και προληψεις. Wir schreiben diese Eintheilung dem Chrysipp zu, ungeachtet kein Zeugniß dafür spricht, weil wir aus einer andern Stelle (**Diogenes Laert.** VII. §. 54.) sehen, daß ihn Chrysipp kannte, und die προληψις, welche er φυσικη εννοια nannte, nebst der Empfindung für das Kriterium der Wahrheit hielt.

62) **Sextus Empiricus advers. Mathemat.**

scheint aber mehr als Grundregel der Urtheile, als der Wahrheit der Wahrnehmungen gelten zu können. Er setzt in der That schon ein anderes Kriterium der Wirklichkeit voraus, und kann daher aus der Ansicht des stoischen Systems nicht einmal der erste Grundsatz des Wahren seyn. Sollte Sextus hier den Chrysipp, der oft dunkel war, nicht recht verstanden, oder zwey Regeln, die eine für die Wahrheit der einzelnen, die andere für die Wahrheit der in ein Urtheil verbundenen Vorstellungen, in eine zusammen geschmolzen haben? Wir müssen also hier diesen Führer verlassen, und einen andern wählen.

Nach dem Bericht des Diogenes erklärte Chrysipp, wie Zeno, eine reale Vorstellung (*φαντασια καταληπτικη*) das ist, eine solche, welche von einem wirklichen Objecte bestimmt worden, für das Kriterium der Wahrheit, oder wie er gleich darauf hinzusetzt, die Empfindung und die na-

mat. VIII. §. 10. *Οἱ δε απο της Στοας λεγουσι μεν των τε αισθητων τινα και των νοητων αληθη· ουκ εξ ευθειας δε τα αισθητα αλλα κατα αναφοραν την ὡς επι τα παρακειμενα τουτοις νοητα. αληθες γαρ εστι κατ᾽ αυτους το ὑπαρχον και αντικειμενον τινι· και ψευδος το μη ὑπαρχον και αντικειμενον τινι.* Ungeachtet Sextus diesen Grundsatz allen Stoikern beylegt, so glauben wir doch nicht ohne Grund, den Chrysipp für denjenigen zu halten, welcher ihn zuerst bestimmt aufstellte. Denn nach Diogenes Laert. VII. §. 54. war den ältern Stoikern der *ορθος λογος* das Kriterium der Wahrheit, Chrysipp aber die Empfindung und der natürliche Begriff, und es ist ein ausgemachtes Factum, daß er auch den Satz: jedes Urtheil ist wahr oder falsch, worauf jener vom Sextus angeführte, beruhet, vielfältig als Grundsatz in Anwendung brachte.

natürlichen Begriffe [63]). Er setzte dabey voraus, daß solche Empfindungen und Begriffe von wirklichen Objecten herrühren, von diesen der Seele ohne Einmischung alles fremden Zusatzes eingeprägt werden, eben deswegen aber auch ihren Objecten vollkommen entsprechen, sie in ihrer eigenthümlichen Gestalt der Seele wieder darstellen, da die Seele nichts zu ihrer Bildung oder Ausbildung beigetragen, sondern so empfangen habe, wie sie ihr gegeben worden. —

Daher sind solche Begriffe, z. B. vom Guten und der Gerechtigkeit, unveränderlich; alle Menschen stimmen in derselben überein, wie die Stoiker logisch richtig folgerten [64]). — Doch auch dieses Kriterium ist noch nicht hinreichend. Denn was die sinnlichen Vorstellungen betrifft, so wagte es Chrysipp nicht, nach dem Beyspiel des Epikurs, sie alle für wahr zu erklären, d. h. er behauptete nicht, daß sie alle etwas Wirkliches zum

63) Diogenes Laert. VII. §. 54. Κριτηριον δε της αληθειας φασι τυγχανειν την καταληπτικην φαντασιαν, τουτεσιν την απο ὑπαρχοντος, καθαφησι χρυσιππος εν τη δωδεκατη των φυσικων και Αντιπατρος και Απολλοδωρος — ὁ δε Χρυσιππος διαφερομενος προς αυτον εν τω πρωτω περι λογου, κριτηρια φησιν ειναι αισθησιν και προληψιν. εςι δ' ἡ προληψις, εννοια φυσικη των καθολου. Suidas in dem Worte προληψις setzt noch γνωσις hinzu.

64) Cicero Academicar. Quaestion. II, cap. 8. Sextus Empiricus advers. Mathem. IX. §. 61. Arrian Dissertat. III. c. 26. Simplicius in Epictet. c. 33.

zum Objecte haben, und durch dasselbe bestimmt werden. Noch nie hatte sich ein Philosoph so viel Mühe gegeben, das Falsche und Trügliche in der Sinnenerkenntniß aufzudecken, als Chrysipp; er hatte ganze Abhandlungen gegen die Sinne und die Gewohnheit, oder gegen die Denkart und die Ueberzeugungen des gemeinen Lebens geschrieben, und alles aufgesucht, was sich nur von Skeptikern dagegen sagen ließ [65]. Wie kann denn also die Empfindung an sich ein Kriterium seyn, welche selbst wieder eines neuen Kriteriums bedarf? Wir wissen zwar, daß Chrysipp aus der eines Philosophen würdigen Absicht alle mögliche Einwürfe und Instanzen zusammenstellte, um nach Auflösung derselben eine desto sichere und zuverläßigere Regel der Wahrheit zu finden. Allein man hat Grund zu zweifeln, daß er das Problem, welches er aufzulösen hatte, mit gehöriger Bestimmtheit aufgefaßt, und daher im Stande gewesen sey, eine Auflösung zu finden, welche den Akademikern Genüge leisten konnte. Das wenige, was wir in den alten Denkmälern davon finden, beweiset, daß er in den eigentlichen Streitpunkt, welcher die objective Wahrheit und Realität betraf, nicht eindrang, sondern diese immer schon als gegeben voraussetzte.

65) Cicero Academicar. Quaestio. II. c. 27. De quo (Chrysippo) queri solent Stoici, dum studiose omnia conquisierit contra sensus et perspicuitatem contraque omnem consuetudinem, contraque rationem, ipsum sibi respondentem inferiorem fuisse; itaque ab eo armatum fuisse Carneadem. c. 24. Quam multa ille contra sensus, quam multa contra omnia, quae in consuetudine probantur? Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1036. Diogenes Laert. VII. §. 184.

Er zeigte den merkwürdigen Unterschied zwischen den Vorstellungen im wachenden und gesunden Zustande, und im Traume; daß jene ein unwiderstehliges Gefühl von ihrer Beziehung auf etwas Objectives, eine größere Klarheit und Stärke des Eindrucks begleite, welches durch keine nachfolgende Vorstellung geschwächt, oder verdrängt werde, da hingegen jeder, wenn er aus dem Traume erwache, und zu sich selbst komme, sich bewußt sey, daß er geträumt und nicht gewacht habe [66]. Eben dieser Unterschied findet auch bei der Trunkenheit, in dem Wahnsinne, in dem Zustande der Leidenschaft statt. Manche Wahnsinnige gestehen im Anfange ihrer Krankheit, daß ihnen manches vorkomme, was nicht ist, und wenn der Anfall aufhört, so wissen sie, daß sie phantasirt haben. Gesetzte Menschen halten an sich, wenn sie sich von einer Leidenschaft bewegt fühlen, um sich nicht selbst zu täuschen, und sind auf ihrer Hut, wenn ihre Sinne stumpf oder geschwächt sind, oder wenn sie etwas nicht recht beachten können. In allen diesen Zuständen fehlt es den Vorstellungen an der Klarheit und Anschaulichkeit, dem Grade von Ueberzeugung, welche die Vorstellungen in dem gesunden Zustande haben; der Eindruck auf die Empfindungskraft ist schwä-

66) Cicero de divinatione II. c. 61. Praesertim cum Chrysippus, Academicos refellens, permulta clariora et certiora esse dicat, quae vigilantibus videantur, quam obscuriora per somnium. Man vergleiche damit Cicero Academ. Quaestion. II. c. 14, 27. Wahrscheinlich wird es, daß Cicero in dem ersten mehrere Gründe des Chrysipps für die Wahrheit der Sinnenerkenntniß anführet.

schwächer; Sinne und Seele beweisen nicht ihre volle und ganze Kraft [67]).

Alles stützt sich bei dieser Widerlegung der Akademiker auf ein gewisses Gefühl der Realität, auf einen gewissen Grad von Stärke und Klarheit, wodurch sich wirkliche Empfindungen von leeren Einbildungen unterscheiden [68]). Dieses kann der Akademiker immerhin zugeben; er läugnet ja nicht, daß wir etwas Aeußeres empfinden. Aber er ist noch nicht dadurch überzeugt, daß nun eine Vorstellung, welche sich durch dieses begleitende Gefühl von andern unterscheidet, darum auch gerade das Object darstellet, wie es an sich ist; oder daß die Eindrücke von den Objecten nicht bei der Aufnahme in das Gemüth modificirt und verändert werden [69]), so daß bei aller Beziehung auf etwas Objectives

67) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 16, 17. Itaque simul experrecti sumus, visa illa contemnimus, neque ita habemus, ut ea, quae in foro gessimus. At enim dum videntur, eadem est in somnis species eorum, quae vigilantes videmus? Plurimum interest. Sed id omittamus. Illud enim dicimus, non eandem esse vim neque integritatem dormientium et vigilantium nec mente nec sensu.

68) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 16. Nam ab omnibus eiusdem modi visis perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abesse dicemus.

69) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 18. Ut etiam illud absurdum sit, quod interdum soletis dicere, cum visa in animos imprimantur, non vos id dicere, inter ipsas impressiones nihil inter-

ves dennoch nie eine Vorstellung das Object selbst zu erkennen giebt, wie es an sich ist. Selbst die Bemerkungen des Chrysipps von dem Unterschied der Vorstellungen und der Phantasieen führen darauf, dem Gemüthe einen Einfluß auf die Vorstellungen einzuräumen. Er achtete aber nicht darauf, weil er voraussetzte, daß Vorstellungen von wirklichen Objecten auch durchgängig durch die Objecte bestimmt, nicht von dem Gemüthe geformt werden, wofern nur die Empfänglichkeit des Gemüths für die Aufnahme der Eindrücke durch keine Krankheit oder andere Umstände gestöhret worden [70]). Er setzt also die objective Realität, welche die Akademiker in Anspruch genommen hatten, als erwiesen voraus.

Die Realität der Begriffe beruhete nach dieser Vorstellungsart unmittelbar auf der Empfindung, und wenn diese Realität hatte, so mußte sie auch den Begriffen, die aus derselben Quelle entspringen, zukommen. Allein eben daher wurde ihre objective Wahrheit durch die Bestreitung der ganzen Theorie erschüttert, und die Bemerkung der Gleichförmigkeit und Allgemeinheit, ob sie gleich in anderer Rücksicht eine merkwürdige, zu mancherley Forschungen einladende, Erscheinung ist, konnte ihr so wenig zur Stütze gereichen, da die Erfahrung lehrte, daß auch ganz irrige Begriffe oft eine lange Herrschaft über die Menschen behaupten.

Auf diese vorausgesetzte, aber nicht erwiesene Realität der Empfindungen und Begriffe gründete Chrysipp, wie es scheint, erst die logische Wahrheit. Mehrere Stoi

interesse, sed inter species et quasdam formas eorum.

70) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII. §. 247. Ου καταληπτικαι μεν αἱ προσπιπτουσι τισι κατα παθος.

Stoiker zum wenigsten behaupteten, daß, wenn die ursprünglichen Vorstellungen keine objective Wahrheit hätten, man keinen logischen Gebrauch von ihnen machen könne, um die Einstimmung und den Widerspruch zwischen den Objecten einzusehen [71]. Dieses folgt auch ganz natürlich aus ihrer ganzen Ansicht; die Dialektik ist ihnen die Wissenschaft des Wahren und Falschen, ohne daß sie objective und subjective, materiale und formale Wahrheit unterscheiden; denn sie nehmen einen realen Zusammenhang zwischen dem Begriff, dem Wortzeichen und dem äußern Objecte an [72]. Nach diesem Gesichtspunkt konnte nun allerdings der oberste Grundsatz des Wahren so aufgestellt werden: Wahr ist, was wirklich ist, und einem andern widerspricht; falsch, was nicht wirklich ist, und einem andern entgegengesetzt ist [73]. Das heißt wohl: Ein Satz ist wahr, in welchem ein Prädikat einem Objecte beigelegt wird, welches mit der Wirklichkeit übereinstimmt, und mit seinem entgegengesetzten im Widerspruche stehet; ein Satz ist falsch, in welchem ein Prädikat einem Objecte beigelegt wird, welches

71) Cicero Academ. Quaestion II. c. 8. Quodsi essent falsae notitiae, aut eiusmodi visis impressae, qualia visa a falsis discerni non possent, quo tandem his modo uteremur; quomodo autem quid cuique rei consentaneum esset, quid repugnaret, videremus?

72) Sextus Empiric. advers. Mathem. VIII. §. 11. Και δη της μεν πρωτης δοξης προεστηκασιν οἱ απο της Στοας, τρια φαμενοι συζυγειν αλληλοις, το τε σημαινομενον και το σημαινον και το τυγχανον.

73) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VIII. §. 10. (oben Note 62).

ches mit der Wirklichkeit, und daher mit dem entgegengesetzten (Wahren) streitet. Daher werden auch die wahren Vorstellungen so erklärt: es sind solche, aus denen sich wahre Sätze, und falsch diejenigen, aus denen sich falsche Sätze bilden lassen, wobey immer die Rücksicht auf die Wirklichkeit zum Grunde liegt [74]). Sextus macht dabey die gegründete Bemerkung, daß diese Erklärungen einen Cirkel in sich schließen, weil es so gut ist, als sagten sie: wahr ist, was mit dem Wirklichen übereinstimmt, und wirklich ist, was wahr ist [75]). Allein sie konnten diesen Cirkel nicht wohl vermeiden, da sie einmal die Erfahrung zur Quelle aller Kenntnisse, und andern Theils das wirkliche Daseyn zur Basis der Philosophie machten, um mit Verbannung alles Willkürlichen und Unerweislichen dieser Wissenschaft den größtmöglichen Grad von Gewißheit und Ueberzeugungskraft zu geben. Diese Rücksicht hinderte Chrysipp und die übrigen Stoiker nicht, manche glückliche Blicke in die innere Gesetzgebung des menschlichen Geistes zu thun, z. B. die Grundregel alles analytischen Denkens, den Satz des Widerspruchs; so wie die Freiheit, als Bedingung des sittlichen Handelns sich deutlich vorzustellen, ungeachtet damit die erste Prämisse ihrer Philosophie sehr ins Gedränge kam.

Am

74) Sextus Empiricus advers. Mathemat. VII. §. 244. 245. Αληθεις μεν ουν εισιν (φαντασιαι) ὡν εςιν αληθη φαντασιαν ποιησασθαι· ὡς του ἡμερα εςιν επι του παροντος, ἡ του, φως εςι· ψευδεις δε ὡν εςι ψευδη κατηγοριαν ποιησασθαι, ὡς του, κεκλασθαι την κατα βυθου κωπην, η μειουρον ειναι την ςοαν.

75) Sextus Empiric. advers. Mathematic. VIII. §. 85.

Am vollständigsten kennen wir Chrysipps Syllogistik; sie verdient es, daß wir bei ihr etwas verweilen, theils weil sie für die damaligen Zeiten Aufsehen machte, theils weil sie die Logik mit dem ersten Versuch einer Theorie der hypothetischen Schlüsse bereicherte. Vorher müssen wir noch einige Begriffe von Sätzen vorausschicken, woraus zugleich erhellen wird, warum Chrysipp den Inhalt der Logik erschöpft zu haben glaubte, wenn er sagte, sie handele von den Zeichen und von dem Bezeichneten.

Objecte, Gedanken und Worte stehen mit einander in dem innigsten Zusammenhange. Worte und Gedanken können nicht von einander getrennt werden, weil ein Wort ohne Bedeutung kein Wort ist. Jedes Wort ist daher Ausdruck eines Gedankens, eines von einem vernünftigen, der Sprache fähigen Wesen Vorgestelltes. Dieses letzte nun, was die Bedeutung eines Worts ausmacht, nennten sie λεκτον [76]). Die Gedanken sind entweder selbstständig (αυτετελη), z. B. Sokrates schreibt, oder nicht selbstständig (ελλιπη) z. B. Sokrates, schreibt [77]). Die vollständigen Gedanken, (die aus einem Subject und Object bestehen), wenn sie in sich vollendet sind, daß sie eine Bejahung oder Verneinung des Prädikats von dem Subjecte enthalten, und daher wahr oder falsch sind, heißen Sätze (αξιωματα) [78]) Jeder

76) Diogenes Laert. VII. §. 63. Sextus Empiric. advers. Mathemat. VIII. §. 12, 70. Λεκτον δε ὑπαρχειν Φασι το κατα λογικην Φαντασιαν ὑφισταμενον· λογικην δε ειναι Φαντασιαν, καθ' ἡν το Φαντασθεν εςι λογῳ παραςησαι.

77) Diogenes Laert. VII. §. 63.

78) Diogenes Laert. VII. §. 65. Αξιωμα δε εςιν

der Satz ist entweder wahr, oder falsch; ein Drittes giebt es nicht [79]). Ob und wie Chrysipp diesen Satz bewiesen habe, wissen wir nicht; aber das verdient bemerkt zu werden, daß er in denselben sogar den Beweis findet, daß alles nach dem Fatum geschehe, einen logischen Satz also zur Bestimmung des objectiv Wahren braucht.

Die Sätze werden eingetheilt in einfache und zusammengesetzte. Die einfachen, oder solche, welche nicht aus einem zweimal genommenen Satze, und auch nicht aus mehreren bestehen, sind von mancherley Art, als bejahende, verneinende, privative, (unendliche) bestimmte und unbestimmte [80]).

Unter den einfachen Sätzen verdienen noch die möglichen und nothwendigen eine Anzeige, weil die Stoiker bei dieser Klasse von Urtheilen die Modalität der Urtheile dunkel geahndet haben. Nur verwechseln sie noch logische und reale Möglichkeit und Nothwendigkeit mit einander. Ein Satz ist möglich, wenn er an sich wahr seyn kann, und keine äußere Bedingung verhindert, daß er wahr ist, z. B. Diocles lebt; unmöglich, wenn eine äußere Bedingung macht, daß ein Satz nicht wahr ist, z. B. die Erde fliegt. [81]). Noth-

ςιν, ὁ εςιν αληθες η ψευδες, η πραγμα αυτοτελες αποφαντον ὁσον εφ' ἑαυτῳ· ὡς ὁ Χρυσιππος φησιν εν τοις διαλεκτικοις ὁροις· αξιωμα εςι το αποφαντον η καταφαντον ὁσον εφ' ἑαυτῳ.

79) Cicero de Fato c. 10. Omnis enuntiatio aut vera aut falsa est.

80) Diogenes Laert. VII. §. 68. 69.

81) Diogenes Laert. VII. §. 75. Δυνατον μεν,

Nothwendig ist ein Satz, der an sich wahr ist, aber unmöglich falsch werden kann, theils an sich, theils durch äußere Umstände, z. B. die Tugend ist heilsam; nicht nothwendig sind Sätze, die zwar wahr sind, aber falsch werden können, weil äußere Umstände es nicht verhindern, z. B. Dion geht spazieren [82]. Ueber die Möglichkeit des Zukünftigen und die Nothwenigkeit des Vergangenen hatte Chrysipp einen Streit mit dem Megariker Diodorus (man sehe 2 Theil S. 155), und mit seinem Lehrer Cleanth. Er behauptete gegen diesen, daß alles Vergangene, in so fern es nicht geändert werden könne, nothwendig, gegen jenen aber, daß auch dasjenige, was nicht geschehen werde, möglich sey. Der ganze Streit war an sich nicht von Bedeutung, ausgenommen, daß er auf die Lehre vom Fatum Einfluß hatte, und die Gründe von beiden Partheyen sind nicht aufgezeichnet worden [83]. Die

μεν, το επιδεκτικον του αληθους ειναι, των εκτος μη εναντιουμενων εις το αληθες ειναι, οἱον, ζῃ Διοκλης; αδυνατον δε, ὁ μη εϛιν επιδεκτικον του αληθες ειναι, οἱον, ἡ γη ἱπταται.

82) Diogen. Laert. VII. §. 75. Αναγκαιον δε εϛιν ὁπερ αληθες ον, ουκ εϛιν επιδεκτικον του ψευδος ειναι, η επιδεκτικον μεν εϛι, τα δ' εκτος αυτῳ εναντιουται προς το ψευδος ειναι, οἱον ἡ αρετη ωφελει· ουκ αναγκαιον δε εϛιν, ὁ και αληθες εϛιν, και ψευδος οἱον τε ειναι, των εκτος μηδεν εναντιουμενων, οἱον το, περιπατει Διων.

83) Cicero Epist. ad Divers. IX. ep. 4. de Fato c. 1. 7. Tu (Chrysippe) et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit: neque necesse fuisse

Die **zusammengesetzten** Sätze bestehen aus einem zweimal genommenen, oder mehrern Sätzen, und werden in **bedingte, verbindende, disjunctive, causale** und **vergleichende** eingetheilt [84]). Alle diese Erklärungen sind mehr grammatisch, als philosophisch, in so fern sie mehr auf die Bezeichnung durch Worte, als auf die logischen Verhältnisse der Begriffe und Sätze zu einander sehen. Er suchte die allgemeine Regel der Wahrheit nicht sowohl durch die Beispiele der Anwendung zu erläutern, als die Wahrheit aller besonderen Fälle der Anwendung in Beziehung auf die allgemeine Regel des Widerspruchs festzusetzen, und das zwar darum, weil Regeln für die materiale Wahrheit ihn mehr interessirten, als für die logische, und diese nur zur Findung jener brauchte. Daher wird z. B. die Wahrheit eines besondern Urtheils daraus gefolgert, wenn es in einem bestimmten Falle die Erfahrung bestätigt hatte; wenn das Urtheil, Jemand sitzt oder spaziert, wahr seyn soll, wird die Erfahrung vorausgesetzt, daß ein bestimmtes Individuum sitzt oder spazieret [85]). Daher

fuisse, Cypselum regnare Corinthi, quanquam id millesimo ante anno Apollinis oraculo editum esset. — Omnia enim vera in praeteritis, necessaria sunt, ut Chrysippo placet, dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt immutabilia, nec in falsum e vero praeterita possunt convertère.

84) Diogen. Laert. VII. §. 68. seq. Ουχ ἁπλα δε εςι τα συνεςωτα εξ αξιωματος διαφορουμενου, η εξ αξιωματων. Sextus advers. Mathem. VIII. §. 93. 108. 109. Pyrrhon. Hypotyp. II. §. 112. Αξιωμα διαφορουμενον ist soviel als διλαμβανομενον.

85) Diogenes Laert. VII. §. 70. Sextus Em-

her sehen sie bei bedingten Sätzen mehr auf die Richtigkeit des Folgesatzes, als der Folgerung.

Indessen machte doch auch Chrysipp oft richtige Bemerkungen über die Wahrheit der Sätze durch Anwendung des Grundsatzes des Widerspruchs. Sätze sind in Ansehung der Wahrheit und Falschheit entgegengesetzt, wenn der eine verneinet, was der andere bejahet [86]). Aus der Anwendung dieses Satzes auf bedingte Sätze setzte er die Regel fest: derjenige Satz ist wahr, in welchem das Entgegengesetzte des Nachsatzes dem Vordersatze widerspricht, und falsch, wenn er ihm nicht widerspricht [87]). Ein Kausalsatz ist wahr, wenn der Vordersatz wahr, der Nachsatz durch den ersten bedingt, aber nicht der erste eine Folge des zweiten ist [88]).

Empiric. advers. Mathemat. VIII. §. 97, 98.

86) Diogenes Laert. VII. §. 73. Ετι των αξιωματων κατα τε αληθειαν και ψευδος αντικειμενα αλληλοις εςιν, ὧν το ετερον του ἑτερου εςιν αποφατικον· οιον το ἡμερα εςι και το ουχ ἡμερα εςι. Wir schreiben diesen Satz so wie folgende Anwendung nicht nur aus dem Grunde dem Chrysipp zu, weil er sich so viel mit logischen Untersuchungen beschäftigte, sondern auch weil aus Cicero de Fato. c. 6. mit größter Wahrscheinlichkeit gefolgert werden kann, daß sie in Chrysippus Schriften gefunden worden.

87) Diogen. Laert. VII. §. 71. 73.

88) Diogen. Laert. VII. §. 74.

Die Theorie der Schlüsse gründete Chrysipp allein auf die zusammengesetzten Sätze, und wir finden über die ordentlichen Syllogismen nicht die geringste Regel angeführt. Die letzten Megariker, welche auch Lehrer von einigen Stoikern waren, hatten zuerst angefangen, die Theorie der hypothetischen Sätze zu bearbeiten. Die Sophismen, welche einige von denselben aufgebracht hatten, und deren Auflösung den Denkern so viel zu schaffen machte, waren meistentheils aus zusammengesetzten Sätzen bestehend. Beides mochte wohl eine Veranlassung seyn, die Aufmerksamkeit vorzüglich auf diese zu richten. Die Hauptursache aber scheint darinn zu liegen, daß Chrysipp nicht die Theorie der Schlüsse an sich aus dem logischen Gesichtspunkt allein und vorzüglich, sondern hauptsächlich in der Rücksicht zu bearbeiten suchte, als sich aus den Schlüssen ein wahrer Gewinn für die materiale Wahrheit erwarten ließ. Die Logik war ihm kein Canon des Verstandesgebrauchs, sondern ein Organon zur Erfindung und Befestigung realer Wahrheit. Dazu hielt er nun vielleicht die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse für tauglicher, als die einfachen Syllogismen, wo unter eine allgemeine Regel als Bedingung etwas anders subsumirt wird. Denn Begriffe an sich sind, nach den Stoikern, bloß Vorstellungen des Verstandes, die eigentlich weder ein reales Object noch eine reale Eigenschaft desselben anzeigen [89]). Anstatt also daß von ihnen etwas abgeleitet werden kann, müssen sie selbst erst aus Wahrnehmungen abgezogen werden. In dieser Rücksicht schien es vielleicht ein Umschweif zu seyn, eine Erweiterung der Kenntnisse aus Begriffen zu suchen, da man sie unmittelbar aus der Erfah-

89) **Diogenes Laert.** VII. §. 60. Εννοημα δε εςι φαντασμα διανοιας, ουτε τι ον ουτε ποιον, ὡσανει δε τι ον και ὡσανει ποιον, οἱον γινεται ανατυπωμα ἱππου και μη παροντος.

fahrung schöpfen konnte. Diesem Gange scheinen die bedingten Schlüsse zu entsprechen, weil in demselben ein Erfahrungssatz mit seinen Folgen in unmittelbarer Verbindung dargestellt wird, die Ableitung des Schlußsatzes also ganz evident scheinet. Diese Evidenz der Folgerung, die Nothwendigkeit des Abgeleiteten, war es nun eigentlich, welche auch die übrigen Arten der zusammengesetzten Schlüsse den Stoikern, als die für den wissenschaftlichen Zweck tauglichsten, wichtig gemacht hat. Den Beweis dafür liefern Chrysipps unmittelbare Schlüsse, wie wir gleich sehen werden. Daß diese und andere äussern Gründe mehr bei den Stoikern gewirkt haben müssen, als Untersuchungen über das Denkvermögen, gehet daraus hervor, daß sie an analytischem Scharfsinn Aristoteles und anderen älteren Philosophen weit nachstehen, und in der logischen Gründlichkeit viele Blößen geben.

Der Begriff eines **Schlusses**, den Diogenes anführt [90]), giebt nur äußere Merkmale an, die nicht in das Wesen der Vernunft eindringen; die Eintheilung derselben ist sehr verworren, vielleicht durch Schuld des Abschreibers. Wir führen nur die Eintheilung in wahre und falsche an. Die Wahrheit der Schlüsse beruhet nach ihnen nicht allein darauf, daß **die Schlußfolge aus den Vordersätzen richtig abgeleitet wird, sondern auch, daß die Vordersätze wahr sind** [91]) Sie mußten also annehmen, daß aus dem, was wahr ist, nichts Falsches gefolgert wer-

90) **Diogenes Laert.** VII. §. 76.

91) **Diogenes Laert.** VII. §. 79. Ετι των λογων αἱ μεν αληθεις εισιν, οἱ δε ψευδεις. αληθεις μεν ουν εισι λογοι, αἱ δι' αληθων συναγοντες. ψευδεις δε εισιν, αἱ των λημματων εχοντες τι ψευδος, η απεραντοι οντες.

werden kann, wie sie dieß denn auch wirklich behaupten; gleichwohl aber geben sie doch auch zu, daß aus einem falschen Satze etwas Wahres abgeleitet werde; z. B. wenn die Erde fliegt, so ist sie wirklich [92]. Wenn dieses keine Inconsequenz ist, wozu das Gedränge zwischen der logischen und der realen Wahrheit sie verleitete, so muß sich die Regel, daß ein wahrer Schluß wahre Prämissen voraussetze, ein argumentum a tutiori seyn, weil man sonst, da aus dem Falschen Wahres und Falsches folgern kann, von der Wahrheit des Schlusses nicht zuverläßig überzeugt seyn kann.

Die Schlüsse sind entweder eines Beweises bedürftig, oder nicht. Die letzten sind diejenigen, deren Wahrheit so evident ist, daß jeder Beweis derselben überflüßig ist; sie dienen zur Grundlage aller andern Schlüsse, deren Richtigkeit dadurch erwiesen werden muß, daß sie auf die unmittelbaren zurückgeführt werden. Chrysipp stellte fünf solcher Schlußarten auf; die anderen Stoiker hatten ihrer mehrere, sie sind uns aber alle unbekannt [93]. Die fünf unmittelbas

92) Diogenes Laert. VII. § 81. Επ' αληθει δε αληθες έπεται κατα τους Στωικους· ώς τω ημερα εστι, το φως εστι· και ψευδει ψευδες· ώς τω νυξ εστι ψευδει, το σκοτος εστι· και ψευδει αληθες, ώς τω ίπτασθαι την γην, το ειναι την γην· αληθει μεν τι ψευδος ουκ ακολουθει.

93) Diogenes Laert. VII. §. 78. Συλλογιστικοι μεν ουν εισιν οἱ ητοι αναποδεικτικοι οντες, η αναγομενοι επι τους αναποδεικτους κατα τι των θεματων η τινα. §. 79 Εισι δε και αναποδεικτοι τινες τω μη χρηζειν αποδειξεως· αλλοι μεν παρ' αλλοις, παρα δε τω Χρυσιππω πεντε, δι' ὡν πας λογος πλεκεται. Sextus Empiricus Hypoty-

baren des Chrysipps aber sind folgende: 1) Man nimmt einen hypothetischen Satz zum Obersatze, und schließt von der Annahme des Nachsatzes auf die Setzung des Vordersatzes. Z. B. wenn es Tag ist, so ist es helle; nun aber ist es helle, also ist es Tag. 2) Man schließt von der Verneinung des Nachsatzes eines hypothetischen Satzes auf die Verneinung des Vordersatzes. Wenn es Tag ist, so ist es helle; nun ist es nicht helle; also ist es nicht Tag. 3) Zum Obersatze nimmt man einen verneinenden copulativen Satz, der Untersatz ist der erste Theil des Obersatzes, bejahend ausgedrückt; im Schlußsatze wird die Verneinung des zweiten Theils des Obersatzes gefolgert. Es ist nicht zugleich Tag und Nacht; nun aber ist es Tag: also ist es nicht Nacht. 4) Der disjunctive Schluß. Es ist entweder Tag oder es ist Nacht; nun aber ist es Tag: also ist es nicht Nacht. 5) Der umgekehrte Schluß des vorigen. Es ist entweder Tag oder es ist Nacht; nun aber ist es nicht Nacht, also ist es Tag. — Diese Schlüsse lassen sich alle auf die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse bringen, deren Formeln (die Stoiker nannten sie τροποι und λογοτροποι, wenn sie abgekürzt wurden) alle richtig sind, bis auf die des zweiten, wo aus der Verneinung des Nachsatzes auf die Verneinung des Vordersatzes geschlossen wird, welches gegen die logischen Regeln dieser Schlußart ist, da ihre Richtigkeit auf der Consequenz oder der Abhängigkeit des Bedingten von der Bedingung, aber nicht umgekehrt, beruhet. Nur ist es auffallend, daß Chrysipp gerade diesen Schlußarten unmittelbare Evidenz zuschreibt, und nicht vielmehr der Form des einfachen Syllogismus, in welche er doch jene bedingten und disjunctiven Schlüsse einkleidete. Wahrscheinlich genügte ihm nicht die logische Evi-

typos. Pyrrhon. I. §. 69. II. §. 156. advers. Mathematic. VIII. §. 223. 226.

denz, sondern er wollte zugleich auch durch dieselbe die Gewißheit materialer Wahrheit gewinnen. Aber warum war er nicht mit unmittelbaren Folgerungen, z. B. wenn es Tag ist, so ist es helle, zufrieden, wenn sie nicht in der Form eines Schlusses vorgetragen waren [94])? Darum, weil er glaubte, daß sie die Beweiskraft erst durch die Form des Schlusses erhalten. Gleichwohl war er nicht im Stande, zwischen der Richtigkeit der Folgerung und der Wahrheit der Sätze zu unterscheiden, und er war daher in keiner kleinen Verlegenheit, wenn ihm Schlüsse vorgelegt wurden, welche der Form nach richtig waren, deren Schlußsatz ihm nicht behagte. Ein auffallendes Beispiel davon erzählt Cicero, da Chrysipp das Sophisma, der Lügner, welches der Form nach ganz dem ersten unbeweißbaren Schlusse angemessen war, nicht auflösen konnte [95]).

Am meisten machte aber dem Chrysipp der Sorites zu schaffen, bei dessen Auflösung ihn Scharfsinn und Beurtheilungskraft ganz verlassen zu haben schienen. Diese verfängliche Frage nach einer bestimmten Grenze zwischen correlaten Dingen oder bei relativen Größen brauchten die Akademiker, um den Stolz der Dogmatiker zu demüthigen, wenn sie auf die Frage, wo die bestimmte Grenze sey, wo das eine Correlatum, z. B. Wenig, Viel, Arm, Reich u. s. w. anfange, und das andere aufhöre, die Antwort schuldig blieben. Die Schwierigkeit ist nur gemacht, die Auflösung hat keine Schwierigkeit; gleichwohl wußte sich Chrysipp nicht anders zu helfen, als daß er auf die Frage: ob zwey, drey, vier u. s. w. wenig oder viel sey, mit seinen Ant-

94) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VIII. §. 443. Μη αρεσκειν Χρυσιππῳ, μονολημματους ειναι λογους.

95) Cicero Academ. Quaestion. II. c. 29.

Antworten etwas inne hielt, ehe er eine Zahl für Vielheit erklärte, um nicht dem Einwurfe sich bloß zu stellen, als ob eine Einheit Wenig zu viel mache, und weil nach seiner Meinung der Unterschied zwischen an einander grenzenden Vorstellungen einer Reihe, die ein Mehr oder Weniger betreffen, so klein ist, daß man kein Urtheil darüber fällen kann [96]).

Chrysipps Verdienst um die Logik dürfte daher durch Verwirrung, welche aus der Verwechselung der formalen und materialen Wahrheit, durch die Geringschätzung, welche die hohen, aber unmöglichen Verheissungen der Logik zuwege brachten, leicht wieder aufgehoben werden. Allein eben diese Mißverständnisse mußten vorausgehen, um das Object der Logik reiner und bestimmter aufzufassen, und ihr von neuem ihren Werth als Wissenschaft nach einem festern Gesichtspunkte festzusetzen [97]).

96) Cicero Academic. Quaest. II. cap. 29. Placet enim Chrysippo, cum gradatim interrogetur, verbi causa, tria pauca sint, an ne multa, aliquanto prius, quam ad multa perveniat, quiescere, id est, quod ab his dicitur, ἡσυχαζειν. Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII. §. 416. Επι γαρ του σωρειτου της εσχατης καταληπτικης Φαντασιας τη πρωτη ακαταληπτω παρακειμενης και δυσδιοριστου σχεδον υπαρχουσης, Φασιν οἱ περι τον Χρυσιππον, ὁτι εφ᾽ ὡν μεν Φαντασιων ολιγη τις οὑτως εστι διαΦορα, στησεται ὁ σοφος και ἡσυχαζει.

97) Cicero Academicar. Quaestion. II, c. 28.

Chrysipps Metaphysik.

Aus dem, was wir über Chrysippus Bemühungen über die Logik angemerkt haben, kann man schon schließen, daß er weniger Talent zur Analyse des Denkgeschäftes als Trieb zur Erweiterung der Erkenntnisse hatte, weniger logischer als speculativer Kopf war. Die fragmentarischen Nachrichten von seinen Philosophemen bestätigen dieses auf das vollkommenste. Ungeachtet er nur Zenos System bearbeitete, so zeigen doch die Zusätze, Erweiterungen, welche es diesem Erklärer verdankte, und die deutlichere Entwickelung des Ganzen, daß er mit Forschungsgeist und Scharfsinn ausgerüstet war. Es würde zu weitläuftig und unzweckmäßig seyn, wenn wir alle einzelnen Sätze, wie sie sich in den Denkmälern der Alten finden, hier zusammentragen wollten, zumal da sie doch immer nur Bruchstücke eines Systems bleiben würden, das wir nach seinen Grundzügen bei dem Zeno schon dargelegt haben. Anstatt dieser planlosen Zusammenhäufung wollen wir nur das Eigenthümliche, wodurch sich Zenos speculatives System auszeichnete, kenntlich zu machen suchen, und bei einigen Punkten verweilen, welche theils ein höheres Interesse haben, theils ihrer Wichtigkeit wegen von Chrysipp mit angestrengtern Scharfsinn behandelt wurden, theils endlich den Fortschritt des Speculationsgeistes beurkunden.

Chrysipps Metaphysik hatte denselben Umfang, als die Zenonische; sie war die Wissenschaft der ganzen Natur; ein Gemisch von empirischen und transcendenten Behauptungen. Chrysipp fing aber zuerst an, das Bedürfniß einer Absonderung dieser mannichfaltigen Gegenstände in besondere Theile zu fühlen. Die von Stoikern überhaupt angenommene Abtheilung in die Lehre von den Elementen oder Principien, der Welt, und den Ur-

Ursachen der besondern Naturerscheinungen, (eine Art von specieller Physik) rührt wahrscheinlich von dem Chrysipp her [98]). Mehrere Materien, welche schon Zeno und Cleanth berührt hatte, bearbeitete Chrysipp ausführlicher, vorzüglich diejenige, welche in engerer Verbindung mit der Moral standen, z. B. Gott, Weltregierung, Vorsehung, Fatum, die Lehre von den Gemüthsbewegungen und Leidenschaften. Die dabey vorausgesetzten Hypothesen, z. B. von der allgemeinen Einwirkung Gottes in der Natur und dem Verhältnisse desselben zur Welt als Naturkraft, suchte er zu erklären, und manche Schwierigkeiten, z. B. wie sich das Fatum mit der Freiheit moralischer Wesen vereinigen lasse, zu heben. In mehrerern dieser Untersuchungen bewieß Chrysipp einen hohen Grad von Scharfsinn, welchem selbst die Gegner der Stoa Gerechtigkeit wiederfahren ließen.

Alles dieses beurkundet die Fortschritte der Vernunft in dem Felde der Speculationen, das Streben, wo möglich es zum Wissen in dem Uebersinnlichen zu bringen, das Uebersinnliche immer mehr an die Erfahrungswelt anzuschließen, und beides in Harmonie zu setzen. Aber dieses konnte nicht geschehen, ohne manche irrige Begriffe und Sätze, welche der Grundlage des stoischen Systems angemessen waren, durch die consequentere Durchführung in ihrer wahren Gestalt wenigstens für die Unbefangenen, darzulegen, und dadurch selbst diese Art von Speculationen verdächtig zu machen. So war Chrysipp wahrscheinlich der erste Stoiker, der durch weitere Ausdehnung des Hauptsatzes des stoischen Systems, daß alles, was etwas wirket, ein Körper ist, durch die Subsumtion des Begriffs der Stimme, des Tages, der Nacht, des Jahres u. s. w. unter den Begriff von Körper die Entdeckung der Fehler jenes Satzes, und

98) Diogenes Laert. VII. §. 84. 132, 133.

und die Mangelhaftigkeit des Begriffes, und der ungereimten Folgerungen, welche daraus hervorgiengen, veranlaßte [99]).

In den Begriffen, Materie, Raum, leerer Raum, Zeit, gieng Chrysipp einige Schritte weiter, und hinterließ Spuren von scharfsinnigen Nachdenken. So machte er einen Unterschied zwischen der unendlichen Theilbarkeit, und der Theilbarkeit in indefinitum; die letzte legte er den Körpern, und allen Bestandtheilen der Körper, als der Fläche, der Linie, auch dem Raume, dem leeren Raume und der Zeit bei. Es läßt sich keine Grenze denken, wo die Theilung aufhörte, obgleich man nicht sagen kann, daß Körper und die genannten Dinge aus unendlichen Theilen bestehen [100]).

Die Stoiker, welche die Welt von dem leeren Raume begrenzt werden ließen, erklärten den Raum für dasjenige, was von einem Körper erfüllt sey, und den leeren Raum für dasjenige, was von einem

99) Diogenes Laert. VII. §. 55. Plutarchus adversus Stoicos p. 1084.

100) Diogen. Laert. VII. §. 151. Ουκ απειρον δε Φησιν αυτην (την τομην) ὁ Χρυσιππος· ου γαρ εςι τι απειρον, εις ὁ γινεται τομη, αλλα ακαταληκτος εςι. Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 344. Χρυσιππος εφασκε τα σωματα εις απειρον τεμνεσθαι και τα τοις σωμασι προσεοικοτα, οἱον επιφανειαν, γραμμην, τοπον, κενον, χρονον· εις ἄπειρον τε τουτων τεμνομενων, ουτε σωμα εξ απειρων σωματιων συνεςηκεν, ουτ᾽ επιφανεια, ουτε γραμμη, ουτε τοπος.

nem Körper erfüllt werden kann [101]). Da aber der leere Raum von dem mit Körpern angefüllten völlig getrennt ist, so daß von diesem nichts in jenen übergehen kann, so schien die obige Erklärung des leeren Raums unrichtig zu seyn, und Chrisipp gab daher folgenden Begriff: der Ort (τοπος) ist dasjenige, was von einem oder mehreren Körpern ganz erfüllt ist, oder eingenommen werden kann. Wenn der erfüllbare Raum von dem Wirklichen theils erfüllt, theils nicht erfüllt ist, so ist das ganz Leere nicht Raum zu nennen, sondern etwas, das keinen Namen hat. Der Raum läßt sich mit einem vollen, das Leere mit einem leeren Gefäße vergleichen. Der Raum ist begrenzt, weil kein Körper unendlich ist. Ist das Körperliche begrenzt, so ist das Unkörperliche als Zeit, und das Leere unendlich. Das letzte, welches nur außer der Welt befindlich ist, ist schon seiner Natur nach unendlich, denn da es an sich Nichts ist, so kann es weder etwas anders begrenzen, noch von etwas anderm begrenzt werden. So wie aber ein Raum von dem Wirklichen erfüllt wird, so wird er auch begrenzt; wird das Erfüllende weggenommen, so läßt sich auch keine Grenze weiter denken [102]). Nicht bes-

101) Plutarch de physic. Philosoph decret. I. c. 20. Και το μεν κενον ειναι ερημιαν σωματος· τον δε τοπον, το εχομενον ὑπο του σωματος. c. 18. οἱ Στωικοι εντος του κοσμου ουδεν ειναι κενον, εξωθεν δ' αυτου απειρον.

102) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 390. Τοπον δ' ειναι ὁ Χρυσιππος απεφαινετο το κατεχομενον δι' ὁλου ὑπο οντος, η το οἱον κατεχεσθαι ὑπο οντος, και δι' ὁλου κατεχομενον ειτε ὑπο τινος, ειτε ὑπο τινων. εαν δε του οἱου τε κατεχεσθαι ὑπο οντος τε

besser konnte der leere Raum, der die Welt umgiebt, als durch den Begriff eines Nichts bezeichnet; nicht besser aber auch die Unstatthaftigkeit dieser Hypothese ins Licht gesetzt werden.

Die Erklärung der Zeit des Chrysipps ist so mangelhaft, als alle bisher angeführte; aber es blickt aus dem, was er darüber sagt, hie und da ein hellerer Lichtstrahl wie durch eine Dämmerung hindurch. So spricht er aber dunkel von einer doppelten Zeit, von der Unendlichkeit der Zeit vorwärts und rückwärts, von der endlosen Theilbarkeit der Zeit. Er schließt daraus, daß nie eine Zeit vollständig abläuft, daß man nur der gegenwärtigen Zeit ein Daseyn, der vergangenen und zukünftigen aber nur ein Seyn wie den Prädikaten beylegen kann. Die Zeit ist die Bedingung des Seyns und der Bewegung (Veränderung) aller Dinge [103]). Ele-

τι μεν κατεχεται, τι δε μη, το όλον κενον εϛαι ουτε τοπος, έτερον δε τι ουκ ωνομασμενον — το μεν ουν κενον απειρον ειναι λεγεσθαι· το γαρ εκτος του κοσμου τοιουτ' ειναι. τον δε τοπον πεπερασμενον, δια το μηδεν σωμα απειρον ειναι, καθαπερ δε το σωματικον πεπερασμενον ειναι, ούτως το ασωματιν απειρον, ό τε γαρ χρονος απειρος και το κενον. ώςπερ γαρ το μηδεν ουδεν εϛι περας, ούτως και του μηδενος, οίον εϛι το κενον. κατα γαρ την αυτου ὑποϛασιν απειρον εϛι· περατουται δ' αυ τουτο εκπληρουμενον· του δε πληρουντος αρθεντος, ουκ εϛιν αυτου νοησαι περας.

103) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 260. Ὁ δε Χρυσιππος ειναι χρονον κινησεως διαϛημα, καθ' ὁ ποτε λεγεται μετρον ταχους τε και βραδυτητος· η το παρακολουθουν διαϛημα τη του κοσμου κινησει, και κατα μεν τον χρονον κινεισθαι τε έκα-

5α

Elemente sind die vier Grundstoffe, aus welchen alles besteht, und in welche alles wieder aufgelöset wird. Im vorzüglichen Sinne heißt aber das Feuer Element, in so fern es selbst den drey übrigen zum Grunde liegt, das Erste ist, aus welchem die übrigen durch Verwandelung sich bilden, und zuletzt wieder durch Auflösung in dasselbe übergehen [104]. Chrysipp nahm mit den übrigen Stoikern an, daß die Körper einander durchdringen, und auf mannichfaltige Art sich mit einander verbinden und vermischen

ςα και ειναι, ει μη αρα διττος λεγεται ὁ χρονος, καθαπερ ἡ τε γη και ἡ θαλασσα και το κενον, τα τε ὁλα και τα μερη αυτων· ὡςπερ δε το κενον παν απειρον ες ι παντη, και τον χρονον απειρον ειναι εφ' ἑκατερα· και γαρ τον παρεληλυθοτα και τον μελλοντα απειρον ειναι. Εμφανεςατα δε τουτο λεγει, ὁτι ουθ' εἱς ὁλος ενιςαται χρονος. Επει γαρ εις απειρον ἡ τομη των συνεχοντων ες ι, κατα την διαιρεσιν ταυτην και πας χρονος εις απειρον εχει την τομην· ὡςτε μηθ' ἑνα κατ' απαρτισμον ενεςαναι χρονον, αλλα κατα πλατος λεγεςθαι. Μονον δε ὑπαρχειν φησι τον ενεςωτα, τον δε παρῳχημενον και τον μελλοντα ὑφεςαναι μεν, ὑπαρχειν δε ουδαμως, ει μη ὡς και κατηγορηματα ὑπαρχειν λεγεται μονα τα συμβεβηκοτα. οἱον το περιπατειν ὑπαρχει μοι ὁτε περιπατω, ὁτε δε κατακεκλιμαι η καθημαι, ουχ ὑπαρχει,

104) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. pag. 312. Το δε (πυρ) κατ' εξοχην ςοιχειον λεγεςθαι, δια το εξ αυτου πρωτου τα λοιπα συνιςαςθαι κατα μεταβολην, και εις αυτο εσχατον παντα χεομενα διαλυεςθαι p. 314.

schen [105]). Er bestimmte diese verschiedenen Arten zuerst mit Scharfsinn. Die Körper verbinden sich miteinander entweder so, daß nur die Oberflächen einander berühren, wie z. B. in einem Haufen Weizen, Gerste, oder in Sandhaufen, Anhäufung (παραθεσις); oder daß sie einander ganz durchdringen; in diesem Falle behalten entweder die Körper ihre eigenthümlichen Eigenschaften, oder sie verlieren sie, so daß eine durch die andere verändert wird. Das erste ist Mischung (μιξις) welche zwey Arten unter sich begreift, die Mischung trockener (μιξις in engerm Sinne) und flüßiger Körper (κρασις); das zweite ist Vermischung (συγχυσις), z. B. die Bereitung der Arzneyen. Unter die Mischung zählt Chrysipp auch die Verbindung der Seele mit dem sie umgebenden Körper. [106]).

Ur=

105) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 376. Αρεσκει γαρ αυτοις σωμα δια σωματος αντιπαρηκειν.

106) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 374. Παραθεσιν μεν γαρ ειναι σωματων συναφην κατα τας επιφανειας — μιξιν δ' ειναι δυο η και πλειονων σωματων αντιπαρεκτασιν δι' ὁλων, ὑπομενουσων των συμφυων περι αυτα ποιοτητων — κρασιν δε λεγουσι ειναι δυο και πλειονων σωματων ὑγρων δι' ὁλων αντιπαρεκτασιν, των περι αυτα ποιοτητων ὑπομενουσων. την μεν ουν μιξιν και επι ξηρων γιγνεσθαι σωματων, οἱον πυρος και σιδηρου ψυχης τε και του περιεχοντος ταυτην σωματος. την δε συγχυσιν δυο και πλειονων ποιοτητων περι τα σωματα μεταβολην εις ἑτεραν διαφερουσης τουτων ποιοτητος γενεσιν, ὡς επι της συνθεσεως εχει των μυρων και των ιατρικων φαρμακων.

Ursache ist dasjenige, wodurch etwas ist; das Verursachte das, was durch etwas anders ist. Die Causalität (ιτια), ist die gesetzmäßige Wirksamkeit der Ursache, das Verhältniß der Ursache als Ursache [107]. Dunkel ist der Begriff der Causalität angedeutet; aber selbst dieses zeuget von weiterem Forschen, und weiset auf die Verknüpfung der Gesetzmäßigkeit mit der Causalität und die daraus entsprungene Intellectualisirung aller Ursachen. Diese Behauptung in Verbindung mit der, daß jede Ursache und Substanz ein Körper ist, enthält den Schlüssel der ganzen Metaphysik der Stoiker überhaupt und insbesondere des Chrysipps, und es wird daraus begreiflich, wie in ihrem System die Gottheit auf der einen Seite als ein körperliches Wesen, als Inbegriff jeder physischen Kraft gedacht, die physische Kraft auf der andern vergeistiget werden konnte. Beides zeigt sich vorzüglich in der Lehre von Gott und Welt, die wir nun etwas ausführlicher darstellen wollen, weil Chrysipp sich darinn vorzüglich angelegen seyn ließ, Zenos System mehr zu entwickeln, und von Widersprüchen und Schwierigkeiten zu befreyen. Das Interesse des Gegenstandes, und die darüber erhobenen Streitigkeiten haben gemacht, daß wir Chrysipps Speculationen über diese Objecte etwas vollständiger als andere kennen.

Zuerst versuchte Chrysipp einen neuen Beweis für das Daseyn Gottes, welcher aber nichts

107) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 338. Χρυσιππος αιτιον ειναι λεγει δι ὁ. Και το μεν αιτιον, ον και σωμα· οὑ δε αιτιον (το) δια τι· Αιτιαν δ' ειναι λογον αιτιου, η λογον τον περι του αιτιου, ως αιτιου.

nichts als der schon von andern versuchte kosmologische in einer andern Wendung ist, und so lautete: Wenn etwas in der Natur ist, was der Verstand und die Kräfte des Menschen nicht bewirken können, so ist dasjenige Wesen, welches dieses bewirkt, vollkommener, als der Mensch. Nun können aber die Himmelskörper, und alles dasjenige, was eine ewige Ordnung beobachtet, nicht von Menschen hervorgebracht werden. Es giebt also ein vollkommeneres Wesen, als der Mensch. Sollte dieses aber nicht Gott seyn? Denn wenn es keine Gottheit giebt, so ist der Mensch in der Reihe der Dinge das Vollkommenste, da er allein Vernunft besitzt, welche das Edelste ist. Der Mensch, der nichts Höheres und Vollkommneres über sich annehmen wollte, würde den thörichtsten Stolz verrathen. Es ist also ein vollkommenes Wesen. Also existiret Gott [108]). Die Schwäche und der Sprung dieses so sehr bewunderten Beweises fällt zu sehr in die Augen, als daß er einer Kritik bedürfte.

Daß

108) Cicero de Natura Deorum II. c. 6. Chrysippus quidem, quamquam est acerrimo ingenio, tamen ea dicit, ut ab ipsa natura didicisse, non ut ipse reperisse videatur. Si enim, inquit, est aliquid in rerum natura, quod hominis mens, quod ratio, quod vis, quod potestas humana efficere non possit: est certe id, quod illud efficit, homine melius. Atque res coelestes, omnesque eae, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt. Est igitur id, quo illa conficiuntur, homine melius. Wahrscheinlich rührten auch die vom Sextus Empiric (advers. Mathemat. IX. §.75. seq.) angeführten Beweise von Chrysipp her; wenigstens enthalten sie manche Gedanken des Chrysipps, z. B. von der ἕξις.

Daß die Gottheit die Welt und alle Theile derselben durchdringe, behauptete Chrysipp übereinstimmig mit Zeno und Cleanth. Nur unterschied er schon genauer als der letzte die doppelte Wirksamkeit der Gottheit als Naturkraft, und als Vernunft. Die Gottheit, sagt er, durchdringt einige Theile mehr, andere weniger; einige nur als Körperkraft (ἑξις), z. B. Beine und Sehnen, andere als Geisteskraft, wie das Seelenwesen [109]). Die Erläuterung des dunklen Begriffs ἑξις und seines Verhältnisses zur Vernunft bedarf einiger Erläuterungen. Da die Materie, nach der Ansicht der Stoiker ohne alle Eigenschaften und Kräfte ist, so müssen diese nicht von der Materie, sondern von dem thätigen Princip abgeleitet werden. Dieses ist aber selbst körperlich, weil jedes Wesen, das für sich besteht, und etwas wirkt, ein Körper ist. Als körperliches Wesen bedarf es als Vehikel selbst einer Materie. Luft und Aether sind nun dieses Vehikel des thätigen Prinzips oder der Gottheit, wahrscheinlich darum, weil diese beiden Körper in Vergleichung mit der Erde und Wasser eine Art von spontaner Kraft zu äußern scheinen [110]). Luft und Aether sind also gleichsam das

109) Diogenes Laert. VII. §. 139. Τον δη κοσμον οικεισθαι κατα νουν και προνοιαν, κατα Φησι Χρυσιππος εν τοις περι προνοιας — εις ἁπαν αυτου μερος διηκοντος του νου, καθαπερ εφ' ἡμων της ψυχης. αλλ' ηδη δι' ὡν μεν μαλλον, δι' ὡν δε ἡττον. δι' ὡν μεν γαρ ὡς ἑξις κεχωρηκεν, ὡς δια των οςων και των νευρων· δι' ὡν δε ὡς νους, ὡς δια του ἡγεμονικου.

110) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 374. Χρυσιππος δε τοιουτο τι διεβαιουτο· ειναι το ον πνευμα κινουν ἑαυτο προς ἑαυτο και εξ ἀυτου, η πνευ-

Substanzielle (το ον) des thätigen Princips, von welcher er aber, wie wir oben gesehen haben, die Causalität selbst unterscheidet [111]).

Diese Causalität besteht nun theils in dem Bilden und Gestalten der rohen Masse, Vereinigung ihrer Theile, Verbindung und Festhaltung derselben, wodurch Aggregate von Materientheile mit bestimmten Eigenschaften entstehen, und als solche fortdauern [112]). Diese Kraft, welche alle Materie durchdringt, nennt nun Chrysipp ἑξις und ἑξεις, (die Materie zusammenhaltende, bindende Kraft), Cleanth τονος αερωδης, und die Luft ist das Substrat derselben [113]). Die zweite Art der Wirksamkeit

πνευμα ἑαυτο κινουν προσω και οπισω· πνευμα δε ειληπται δια το λεγεσθαι αυτο αερα ειναι κινουμενον· αναλογον δε γιγνεσθαι επειτα αιθερος, ὡςε και εις κοινὸν λογον πεσειν αυτα. Alexander Aphrodis. περι μιξεως p. 141. ἡνωσθαι μεν ὑποτιθεται την συμπασαν ουσιαν, πνευματος τινος δια πασης αυτης διηκοντος, ὑφ' οὑ συναγεται τε και συμμενει και συμπαθες εςιν αυτῳ. Stobaeus Eclog. Physic. P. I. pag. 338. (Anmerk. 103.)

111) Plutarch advers. Stoicos. p. 1085.

112) Plutarchus advers. Stoicos. p. 1085. Γην μεν γαρ ισασι και ὑδωρ ουτε ἀυτα συνεχειν, ουτε ἑτερα, (δια) πνευματικης δε μετοχης και πυρωδους δυναμεως την ἑνοτητα διαφυλαττειν. αερα δε και πυρ ἀυτων δε ειναι δι' ευτονιαν εκτατικα, και τοις δυσιν εκεινοις εγκεκραμενα τονον παρεχειν, και το μονιμον και ουσιωδες.

113) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1053.

keit des thätigen Princips ist diejenige, von welcher die Erscheinungen des Pflanzen-, Thier- und Geisterreichs herrühren, die Organisation, die Vegetation, das thierische Leben, das Empfinden und Denken. Unter dem Einfluß dieser Causalität stehen auch die Himmelskörper in dem Luftraume. Chrysipp unterscheidet diese Function von der ersten; ihr Substrat ist nicht die Luft, denn diese ist an sich alles Licht- und Wärmestoffs beraubt, welcher die Bedingung jener Erscheinungen ist, sondern der reinste Aether [114]). In der Folge unterschieden einige Stoiker (wahrscheinlich zuerst Posidonius) auch noch die organische Kraft, welche sie Φυσις nennten, und die Seelenkraft (ψυχη), welche Chrysipp,

 wie

1053. Εν τοις περι ἑξεων ουδεν αλλο τας ἑξεις πλην αερας ειναι φησιν. ὑπο τουτων γαρ συνεχεται τα σωματα, και του ποιον ἑκαςον ειναι των ἑξει συνεχομενων αιτιος ὁ συνεχων αηρ εςιν, ὁν σκληροτητα μεν ἐν σιδηρῳ, πυκνοτητα δ' εν λιθῳ, λευκοτητα δ' εν αργυρῳ καλουσι. Stobaeus Eclog. Physic P. I. p. 372. Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 82.

114) Diogenes Laert. VII. §. 139. Ὁ μεντοι Χρυσιππος διαφορωτερον παλιν, (το ἡγεμονικον του κοσμου φησι), το καθαρωτερον του αιθερος εν ταυτῳ· ὁ και πρωτον θεον λεγουσιν αισθητικως ὡσπερ κεχωρηκεναι δια των εν αερι, και δια των ζωων απαντων και φυτων· δια δε της γης αυτης, καθ' ἑξιν. Plutarch de Stoic. Repugn. p. 1053. Τον αερα φυσει ζοφερον ειναι λεγει, και τουτῳ τεκμηριῳ χρηται του και ψυχρον ειναι πρωτως. αντικεισθαι γαρ αυτου το ζοφερον προς την λαμπροτητα, το τε ψυχρον προς την θερμοτητα του πυρος.

wie es scheint, noch unter der Denkkraft zusammenfaßte. [115]).

Auch hier erscheint die Gottheit als die Seele der Welt. Beide sind mit einander wie die Seele und der Leib des Menschen vereiniget. So wie die Stoiker nun in der Seele eine Grund- und Hauptkraft (ἡγεμονικον) und abgeleitete, untergeordnete Kräfte unterscheiden, so trug Chrysipp, wie seine andern Genossen, diese Distinction menschlicher Weise auf Gott über. Diese Grundkraft der Gottheit, die Gottheit im vorzüglichen Sinn, ist nun die allgemeine Vernunftkraft, welche die ganze Welt umfaßt, nach Ideen leitet und regieret, die unveränderlichen Gesetze bestimmet, nach welchen alles geschiehet, geschehen wird, und geschehen ist, welche den reinsten Aether zum Substrate hat, und Jupiter heißt. Es ist unnöthig, zu wiederholen, daß er auch, wie sein Lehrer, nun auch die ganze Welt und ihre Theile, in so fern sie von der göttlichen Kraft durchdrungen werden, für Götter im uneigentlichen Sinne hielt, da diese Götter vergänglich, und dem Schicksal unterworfen, die Gottheit allein aber unvergänglich, frey und selbstständig ist [116]).

Die-

115) Sextus Empiric. advers. Mathematic. IX. §. 81. Diogenes Laert. VII. §. 138.

116) Cicero de natura Deor. I. cap. 15. Chrysippus — ait vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente; ipsumque mundum deum dicit esse, et eius animi fusionem universam; tum eius ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universam atque omnia continentem; tum fatalem vim et necessitatem

Dieser Polytheismus, welcher hauptsächlich mit dadurch entstanden war, daß Zeno, Cleanth und Chrysipp die Volksreligion mit ihrer Theologie zu vereinigen suchten, war für den gesunden Menschenverstand anstößig. Ungeachtet er durch die Unterordnung aller Götter unter eine oberste Gottheit gereiniget worden war, so ist doch die Vielheit von untergeordneten Göttern, die entstanden und vergänglich sind, das ist, nach der Idee der Gottheit, von welcher ein absolutes Seyn unzertrennlich ist, keine Götter sind, etwas Widersprechendes. Diesen Widerspruch scheint ein Nachfolger des Diogenes, Antipater, zuerst eingesehen zu haben [117]).

Daß die Welt, in so fern Gottes Kraft alles durchdringt, Gott und Welt also, wie des Menschen Leib und Seele, innigst mit einander vereiniget sind, und zusammen nur ein Ganzes bilden; daß die Welt eben daher ein lebendes, empfindendes, vernünftiges Wesen ist, sind Folgerungen, welche natürlich auseinander fließen, und deren Entwickelung Chrysipp sich sehr angelegen seyn ließ [118]). Es ist aber überflüßig, uns länger dabey zu verweilen, weil uns gera-

tatem rerum futurarum; ignem praeterea et eum, quem antea dixi, aethera. — Idemque disputat, aethera esse eum, quem homines Jovem appellarent — Idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse. — — **Plutarchus de Stoicor. repugnant.** pag. 1051, 1052. *Ουδεν γαρ οιεται (Χρυσιππος) πλην του πυρος αφθαρτον ειναι των θεων, αλλα παντας ομαλως και γεγονοτας και φθαρησομενους.*

117) **Plutarch de Stoicor. Repugn.** pag. 1051.

118) **Diogenes Laert.** VII. §. 143.

de darin das Detail fehlet; auch können wir seine Hypothese über die Entstehung und das Ende der Welt durch das Feuer, als das einzige unwandelbare und selbstständige unter den Elementen, übergehen [119] — eine Hypothese, welche, ungeachtet alle Stoiker seit dem Zeno, ihr angestrengtestes Denken darauf wendeten, und sich unter den Trümmern ihres theoretischen Systems, am längsten erhielt, dennoch immer in den Augen der Unbefangenen selbst unter den Stoikern eine grundlose, unhaltbare Meinung blieb. Dagegen verdienen seine Ideen über die Vorsehung und das Böse in der Welt, über das Fatum und die Vereinigung desselben mit der Freyheit um so mehr eine Anführung, je unverkennbarer sich darinn sein Scharfsinn geäußert, und sein Forschungsgeist die Speculation in einigen Puncten weiter gebracht, und einige große Ideen aufgestellt hat, welche der große Leibnitz weiter entwickelte.

Die Behauptung, daß die Materie an sich formlos, todt und unthätig ist, daß Gott die einzige thätige Kraft des Ganzen ist, und alle Theile durchdringt, ist die Grundlage der Lehre sowohl von der Vorsehung, als von dem Fatum. Das geistige Wesen (πνευμα) durchdringt alle Theile der Welt; dadurch werden auch die entferntesten mit einander vereiniget, daß sie ein Ganzes bilden, in welchem keine Veränderungen in irgend einem Theile vorgehen können, ohne daß sich der Einfluß davon auf alle nahe und entfernte Theile erstrecket [120]. Diese

Mit-

119) Diogenes Laert. VII. 141, 142. Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 312.

120) Alexander Aphrodis. περι μιξεως pag. 141. ἡνωσθαι μεν ὑποτιθεται την συμπασαν ουσιαν. πνευματος τινος δια πασης αυτης διηκοιτος, ὑφ' οὗ συναγεται τε και συμμενει και συμπαθες εςιν αυτῳ. Sextus Empiric. adversus Mathematic. IX. §. 79.

Mitleidenschaft (συμπαθεια) zeigt sich z. B. bei der Ab- und Zunahme des Mondes, und dessen Einfluß auf das Wachsthum und Abnahme gewisser Thiere, auf Ebbe und Fluth. So gehen auch bei dem Auf- und Niedergange gewisser Sterne Veränderungen in der umgebenden Luft vor, welche auf die Thier- und Pflanzenwelt bald heilsam bald schädlich wirken. [121]).

In der Natur geschiehet nichts ohne Ursache. Es giebt keinen Zufall. Diesen Satz, worauf alle unsre Erfahrungskenntniß beruhet, leitete Chrysipp aus dem Satz des Widerspruchs ab. Wenn etwas ohne Ursache geschiehet, so ist es weder wahr noch falsch; dann wäre der Grundsatz, daß jedes Urtheil entweder wahr oder falsch ist, nicht wahr. Eine Begebenheit, die keine Ursache hätte, wäre gar nichts Wirkliches, und in so fern kein Subject noch Prädicat irgend eines Urtheiles. Alles, was geschiehet, setzt also eine Ursache voraus, worauf sie erfolgt [122]).

In der Natur ist also ein steter, ununterbrochener Zusammenhang; jede Begebenheit, jede Veränderung ist mit andern verknüpft; keine Begebenheit kann anders erfolgen, als sie durch die allgemeine Verkettung bestimmt ist. Dieser allgemeine unab-

121) Sextus Empiricus advers. Mathematic. IX. §. 79.

122) Cicero de Fato c. X. Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio aut vera aut falsa erit. causas enim efficientes quod non habebit, id nec verum nec falsum erit. Omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1045. το γαρ αναιτιον ὁλως ανυπαρκτον ειναι και το αυτοματον.

änderliche Causalzusammenhang ist das stoische Fatum [123]). Dieses Fatum ist aber kein blindes Schiksal; denn die allgemeine Kraft, welche in der Natur alles wirkt, ist die Gottheit; der Weltlauf ist also auch nichts anders als der Plan der Gottheit, in welchem alles angeordnet ist, wie und was geschehen ist, geschiehet und geschehen wird [124]). Inwieferne Gott, Natur, Vorsehung, Weltplan, Naturnothwendigkeit, welche Chrysipp in gewissen Rücksichten als Synonyme braucht, ein und dasselbe bedeuten, ist an sich einleuchtend [125]).

Nach

123) **Gellii Noct. Attic. VI. c. 2.** *Ἑιμαρμενην Φυσικην συνταξιν των ὁλων εξ αἰδιου των ἑτερων τοις ἑτεροις επακολουθουντων και μετα πολυ ουν (αμεταβολου και) απαραβατου ουσης της τοιαυτης συμπλοκης.* **Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1056.**

124) **Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 180.** *Χρυσιππος δυναμιν πνευματικην την ουσιαν της εἱμαρμενης, ταξει του παντος διοικητικην. — Ἑιμαρμενη εϛιν ὁ του κοσμου λογος, η λογος των εν τῳ κοσμῳ προνοιᾳ διοικουμενων, η λογος, καθ' ὁν τα μεν γεγονοτα γεγονε, τα δε γιγνομενα γινεται, τα δε γενησομενα γενησεται.* **Plutarch de Stoic. repugnant. p 1050.** *Της γαρ κοινης Φυσεως εις παντα διατεινουσης, δεησει παν το ὁπωσουν γινομενον εν τῳ λογῳ και των μοριων ὁτῳουν κατ' εκεινην γενεσθαι και τον εκεινης λογον κατα το ἑξης ακωλυτως· δια το μητ' εξωθεν ειναι το ενϛησομενον τῃ οικονομιᾳ, μητε των μερων μηδεν εχειν, ὁπως κινηθησεται η σχεσει αλλως (η) κατα την κοινην Φυσιν.*

125) **Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 180.**

Plu-

Nach diesen Voraussetzungen war es leicht zu zeigen, daß Gott alles in der Welt nach einem weisen Plan eigerichtet hat, daß die Welt ein Staat von vernünftigen Wesen, und ein System von Zwecken ist, in dem das Rechtverhalten und die Glückseligkeit vernünftiger Wesen der letzte Zweck ist; daß Gott alle Begebenheiten der Welt nach dem Gesetz der Gerechtigkeit leite, jedem, nachdem er verdient hat, seinen gerechten Theil bescheide u. s. w. [126]). Aber desto schwieriger war die Vereinigung dieser Lehren mit andern Theilen des stoischen Systems. Mancherley Einwürfe von Gegnern, die wir nicht mehr zu nennen wissen, deckten dem Chrysipp erst diese Schwierigkeiten und Widersprüche auf; und man muß ihm das Zeugniß geben, daß er viel Gewandtheit des Geistes in Auflösung derselben bewieß, wenn gleich die Natur des Gegenstandes eine vollkommene Befriedigung der Vernunft nicht möglich machte.

Der

Plutarch. de Stoicor. repugnant. pag. 1050. Cicero de natura deor. I. c. 15.

126) Diogenes Laert. VII. §. 139. Cicero de finib. III. c. 20. Praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis causa. Stobaeus Eclog. Physic. P. 1. p. 180. Λαχεσιν μεν, ὁτι οἱα κληρῳ λελογχασιν ἑκαςοι, κατα το δικαιον απονεμεται. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 150. Αλλα μην τον θεον κολαζειν φησι την κακιαν, και πολλα ποιειν επι κολασει των πονηρων. ὡςπερ εν τῳ δευτερῳ περι θεων, ποτε μεν τα δυςχερῆ συμβαινειν φησι τοις αγαθοις, ουχ ὡςπερ τοις φαυλοις κολασεως χαριν, αλλα κατ' αλλην οικονομιαν, ὡςπερ εν ταις πολεσι.

Der erste Einwurf gegen das Fatum bestand darinn, daß dadurch alle vernünftige Thätigkeit des Menschen, wo nicht unmöglich, doch vergeblich gemacht werde. Denn wenn es durch das Schicksal verhängt sey, daß ein Kranker wieder gesund werde, so möge er Arzneymittel nehmen und vernünftige Lebensordnung halten, oder nicht, er werde doch gesund werden, so wie im entgegengesetzten Falle er auch bey Anwendung der besten Mittel doch sterben müsse. — Diesen Trugschluß der faulen Vernunft (αεγος λογος), widerlegte Chrysipp treffend dadurch, daß er zeigte, daß dieses eine bedingte Begebenheit ist, welche ohne ihre Bedingung nicht wirklich werden kann; daß wenn also die Begebenheit durch das Schicksal verhängt ist, auch in dem Weltplan auf die Bedingung gerechnet sey; daß also kein blindes, sondern verständiges Schicksal anzunehmen sey, durch welches keine selbstthätige Bestimmung zu vernünftiger Thätigkeit, keine Wahl vernünftiger Mittel zu den vorgesetzten Zwecken verworfen werde. [127]).

Bedeu-

127) Cicero de Fato c. 12, 13. Nec nos impediet illa ignava ratio, quae dicitur: appellatur enim quidam a philosophis αεγος λογος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita. Haec ratio a Chrysippo reprehenditur. Quaedam enim sunt, inquit, in rebus simplicia, quaedam copulata. Simplex est: morietur eo die Socrates. Huic, sive quid fecerit, sive non fecerit, finitus est moriendi dies. At si ita fatum sit: nascetur Oedipus Laio; non poterit dici, sive fuerit Laius cum muliere, sive non fuerit: copulata enim res est et confatalis. — Omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur. Sive tu adhibueris medicum, sive non adhibueris, conva-

les-

Bedeutender war ein zweiter Einwurf, welcher die Unvereinbarkeit des Fatums mit der menschlichen Freyheit betrifft. Wenn durch das Schicksal alles bestimmt ist, wenn alle Begebenheiten eine große unveränderliche Kette ausmachen, in welcher kein Glied übersprungen werden kann, jedes in das andere nothwendig eingreifet: so werden auch die Begehrungen und Veränderungen des Gemüths, welche vorhergehen und nachfolgen, also auch das Hingeben und Nachgeben bei den sinnlichen Eindrücken durch äußere vorhergehende Ursachen nothwendig bestimmt; der Mensch ist bloß Maschine, er hat kein Vermögen, irgend etwas aus freyer Selbstmacht zu thun. Dann folgt aber, daß weder Lob noch Tadel, weder Belohnungen noch Strafen irgend einen vernünftigen Grund haben, daß keine Zurechnung statt finden kann, und daß die Bestrafungen gewisser Handlungen wahre Ungerechtigkeiten sind, weil die Menschen keine Schuld an bösen Handlungen haben, sondern durch das Schicksal zu denselben gezwungen werden [128]).

Die-

lesces, captiosum: tam enim est fatale, medicum adhibere, quam convalescere.

128) Cicero de Fato c. 17. Si omnia fato fiunt, omnia fiunt caussa antecedente: et si appetitus, illa etiam, quae appetitum sequuntur; ergo etiam assensiones: at, si caussa appetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem appetitus est in nostra potestate: quod si ita est, ne illa quidem, quae appetitu efficiuntur, sunt sita in nobis: non sunt igitur neque assensiones neque actiones in nostra potestate: ex quo efficitur, ut nec laudationes justae sint, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia. Gellius Noct. Attic. VI. c. 2. peccata quoque hominum et delicta non suc-

Diesen Einwurf suchte Chrysipp auf verschiedene Art zu entkräften. Einmal durch die Festsetzung des Unterschieds zwischen wirkenden und veranlassenden Ursachen. Wenn man behauptet, alles geschehe nach dem Fatum, durch vorhergehende Ursachen, so darf man nicht Haupt- sondern Nebenursachen, nicht bestimmende, deren Wirkung nothwendig erfolgt, sondern veranlassende Ursachen sich denken. Gesetzt also auch, daß die Ursachen unserer Begehrungen nicht in unserer freyen Gewalt stehen, so folgt doch nicht daraus, daß unsere Willensbestimmung auch durch fremden Einfluß hervorgebracht werde; dieses folgte nur dann, wenn alle vorhergehende Ursachen unserer Handlungen nothwendig bestimmende wären. Wenn wir urtheilen, daß ein Object der Empfindung gut oder böse sey, so würde freylich dieses Urtheil nicht möglich seyn, wenn nicht die Empfindung vorausgegangen wäre; allein diese ist keine nothwendig bestimmende, sondern nur veranlassende Ursache, und das Urtheil bleibt immer ein freyes Product des menschlichen Verstandes [129]). Ein Cylinder und Kreysel kann nur durch äuſ-

succensenda neque condicenda sunt ipsis voluntatibusque eorum, sed necessitati cuidam et instantiae, quae oritur ex fato omnium, quae sit rerum domina et arbitra, per quam necesse sit fieri quicquid futurum est; et propterea nocentium poenas legibus inique constitutas, si homines ad maleficia non sponte veniunt, sed fato trahuntur.

129) Cicero de Fato c. 18. Si omnia fato fiunt, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis; verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis; quae si ipsae non sint in nostra potestate, non sequitur, ut ne

äußern Anstoß in Bewegung gesetzt werden, dann aber rollen sie durch eigne Kraft fort; denn durch den ersten Anstoß erhalten sie nicht ihre Beweglichkeit, welche schon in ihrer Natur vorhanden seyn mußte [130].

So ist also der Wille des Menschen nicht durchaus dem zwingenden Einflusse des Schicksals unterworfen, sondern es kommt auf die Natur und Beschaffenheit des menschlichen Geistes an. Ist diese ursprünglich gut und stark, so gleitet an ihm alle Macht des Schicksals ohne Eindruck zurück. Ist aber der Geist roh, ungebildet, durch keine Kenntnisse ausgerüstet, so erliegt er auch schon unter einem leichten Anstoße des Schicksals, er versinkt durch seinen verkehrten Willen unaufhörlich in Irrthümer und Vergehungen. Dieses ist ein natürlicher Erfolg, und selbst ein Theil von der Verkettung des Schicksals [131]. Es ist daher eine leere Ausflucht, wenn Mu-

ne appetitus quidem sit in nostra potestate; at hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum hae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate. — Nam quamquam assensio non possit fieri nisi commota viso; tamen, cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum dicimus, non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata — visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate.

130) Gellius Noct. Att. VI, c. 2. Cicero de Fato c. 18.

131) Gellius Noct. Att. VI. c. 2. Quamquam ita

Menschen von trägem Geiste und verdorbenen Herzen alle Schuld von sich auf das Schicksal wälzen, eine Ausflucht, welche nicht die geringste Rücksicht verdient. Denn die Menschen sind nur durch ihre Schuld böse, ihr böser Vorsatz ist ihr eignes Werk [132]).

Aus dem, was wir angeführt haben, erhellet deutlich, daß Chrysipp einen Mittelweg zwischen der Parthie der

ita sit, inquit, ut ratione quadam principali necessario coacta atque connexa sint fato omnia; ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietas est ipsa et qualitas. Nam si sunt per naturam primitus salubriter utiliterque ficta: omnem illam vim, quae de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabiliusque transmittunt. Sin vero sunt aspera et inscita et rudia nullisque artium bonarum adminiculis fulta, etiamsi parvo sive nullo fatalis incommodi conflictu urgeantur, sua tamen scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores ruunt. Idque ipsum ut ea ratione fiat, naturalis illa et necessaria rerum consequentia efficit, quae fatum vocatur. Est enim genere ipso quasi fatale et consequens, ut mala ingenia peccatis et erroribus non vacent.

132) Gellius Noct. Attic. VI. c. 2. Propterea negat oportere ferri audirique homines aut nequam aut ignavos et nocentes et audaces, qui, quum in culpa et in maleficio revicti sunt, perfugiunt ad fati necessitatem, tanquam in aliquod fani asylum, et quae pessime fecerunt, ea non suae temeritati, sed fato esse attribuenda dicunt.

der Deterministen und Indeterministen einschlagen, auf der einen Seite eben so wenig der Allgemeinheit des Grundsatzes: alles, was geschiehet, hat seine Ursache, als auf der andern der praktischen Freyheit, welche unzertrennlich in alle sittliche Ueberzeugungen verflochten ist, zu nahe treten, und daß er auf diese Art die theoretische und praktische Vernunft mit einander vereinigen wollte [133]). Allein es kommt nicht darauf an, was Chrysipp als Bedürfniß fühlte, sondern was er wirklich bewieß; es kommt auf die Fragen an, ob die Lehre von einem allgemeinen Fatum aus den Principien des stoischen Systems folge, und ob mit denselben die gemachte Einschränkung wegen freier Handlungen ungezwungen vereinbar sey. Vorausgesetzt, daß in der ganzen Natur nur eine wirkende Substanz, die Gottheit ist, daß die Gottheit alle physischen und intellectuellen Kräfte in sich vereiniget, so ist zwar kein blindes, aber doch ein verständiges Fatum, in der größten Allgemeinheit eine ganz consequente Folgerung. Dann giebt es aber in der ganzen Welt nur leidende Wesen, welche, sie mögen wollen oder nicht, sich dem Schicksal fügen müssen; und wenn sie selbstthätig zu wirken glauben, so ist es nur Selbsttäu-

133) Cicero de Fato c. 17. Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent, omnia fato ita fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret; altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii, Chrysippus tanquam arbiter honorarius medium ferire voluisse; sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animos liberatos volunt. Nemesius de natura hominis (ed. Matthaei) pag. 291, 292.

täuschung. Dieses gehet selbst aus der Beantwortung der gemachten Einwürfe hervor. Woher kommt es, daß es Menschen giebt, welche von Natur mehr Schwäche oder Stärke, mehr Bildung oder Rohheit haben, daß sie den äußern Eindrücken bald leichter, bald mit Widerstand nachgeben, bald sich gar nicht von ihnen bestimmen lassen? Ist es ihre Schuld, daß sie von der Natur mit mehr oder weniger Kraft ausgestattet sind, oder in Umstände versetzt werden, welche ihrer Geistescultur günstig oder ungünstig sind? Die Unterscheidung zwischen bestimmenden und veranlassenden Ursachen würde sehr treffend seyn, wenn die Freiheit des Menschen erwiesen wäre; denn nur in diesem Falle würde man die freyen Handlungen von dem allgemeinen Gesetz der Naturnothwendigkeit ausnehmen, und sagen können, daß die Einwirkungen äußerer Objecte für das frey handelnde Wesen wohl veranlassend, aber nicht bestimmend und nöthigend seyn können. Wie aber die Sachen hier stehen, ist diese Unterscheidung, da sie Freiheit nur voraussetzt, nicht beweiset, wie sie vorgiebt, nach den übrigen Behauptungen ganz unstatthaft, und mehr eine Ahndung eines noch unbefriedigten Bedürfnisses, als eine Vereinigung der Probleme der theoretischen, und der Foderungen der praktischen Vernunft. Außerdem ist aber die Lehre vom Fatum und von dem Weltende, daß Gott in gewissen Perioden alles in Feuer auflößet, und sein eigen Werk zerstöhret, wobey die Welttheile selbst mit an ihrem Verderben wirken, der gröbste Widerspruch, und ein Geständniß, daß Gott entweder zwecklos handelt, oder daß die höchste Vernunft der mächtigern Gewalt mechanischer Kräfte zuweilen unterlieget.

Aus dieser Lehre des Fatums entspringen noch einige andere Schwierigkeiten in Rücksicht der Lehre der Vorsehung. Da das Fatum nichts als der Weltplan Gottes ist, welchen er selbst als einige Naturkraft zur Wirklichkeit bringt, und da Gott die höchst vollkommene

Ver-

Vernunft ist, so folgt daraus, daß Gott Urheber des Bösen so wie des physischen Uebels in der Welt ist. Auf beide Einwürfe hatte Chrysipp Rücksicht genommen, und in seiner Wiederlegung schon die Grundlinien des Optimismus gezeichnet, welche Leibnitz in der Folge weiter ausführte. Alles, was er darüber sagte, läuft auf folgendes hinaus.

Es ist ein thörichter Wahn, wenn man glaubt, das Gute sey möglich ohne Gegensatz des Bösen. Beides ist einander entgegengesetzt, und kann nur im gegenseitigen Widerstreit mit einander, keines ohne das andere bestehen. Wie könnte man eine Kenntniß der Gerechtigkeit haben, wenn es kein Unrecht gäbe? Was ist die Gerechtigkeit anders als die Beraubung der Ungerechtigkeit? Läßt sich Standhaftigkeit und Mäßigkeit anders als im Gegensatz der Trägheit und Unmäßigkeit denken? Wie wäre Klugheit möglich, wenn nicht im Gegentheil auch Unklugheit vorhanden wäre? Wäre es nicht Thorheit zu verlangen, daß es Wahrhaftigkeit und keine Lüge gebe? Das Gute und Böse, Glückseligkeit und Unglückseligkeit, Vergnügen und Schmerz stehen also in einem solchen wechselseitigen Zusammenhange, daß das eine vernichtet ist, wenn das andere aufgehoben wird [134]).

Es lag nicht in dem Hauptzwecke des Urhebers der Natur, Menschen zu bilden, welche Krankheiten unterworfen wären; so etwas widerspräche der weisen Ursa-

 che

134) Gellius Noct. Attic. VI. c. 1. Nihil est prorsus istis, inquit, imperitius, nihil insubidius, qui opinantur, bona esse potuisse, si non essent ibidem mala. Nam quum bona malis contraria sint; utraque necessarium est, opposita inter sese et quasi mutuo adverso quaeque fulta nisu, consistere: nullum adeo contrarium sine contrario altero.

che alles Guten. Aber es war unvermeidlich, daß manches Unvollkommene mit dem vielen Guten und Vollkommenen, was er hervorbrachte, zugleich mit eindrang, weil es von jenem unzertrennlich ist. Diese Uebel sind also gewisse nothwendige unvermeidliche Folgen, keine Naturzwecke. So erfoderte der Bau des menschlichen Körpers und die Anpassung desselben zu höhern und feinern Zwecken, daß der Kopf aus feinen und zarten Knochen bestehen mußte. Aus dieser größern Zweckmäßigkeit folgte die kleinere Unbequemlichkeit, daß der Kopf gegen Verletzungen von dem Druck und Stoß äußerer Gegenstände weniger verwahrt war. Aus den Veranstaltungen der Natur für das Beste des Menschen gehen also selbst Krankheiten und Schwächen hervor, und indem nach dem Zweck der Natur die Tugend in dem Menschen aufkeimet, sprossen durch die Verwandtschaft mit dem Gegentheile auch Laster hervor [135].

Das

135) Gellius Noct. Attic. VI. c. 1. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios; nunquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique rerum omnium bonorum. Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia, eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat, κατα παρακολουθησιν. — Proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum salus paritur. Sic hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt.

Das Böse ist zwar an sich zu mißbilligen; aber gleichwohl kommt es nach dem allgemeinen Gesetz der Natur zu Stande, und ist in anderer Rücksicht für andere Theile und für das Ganze nützlich. Es ist mit manchen Titeln der Schauspiele zu vergleichen, welche an sich ungereimt sind, aber doch dem Stücke selbst ein höheres Interesse geben [136]). So wie die Staaten, welche eine zu große Volksmenge haben, Colonien aussenden, oder einen Krieg mit benachbarten Staaten anfangen, um gleichsam sich des Ueberflusses zu entledigen, so veranstaltet auch Gott zuweilen, daß sich die Menschen durch Krieg und andere Plagen aufreiben, und nicht zu sehr anhäufen [137]).

136) Plutarch advers. Stoicos. p. 1065. de Stoicor. repugnant. p. 1050. Ἡ δε κακια προς τα λοιπα συμπτωματα ιδιον τινα εχει λογον· γινεται γαρ αυτη πως κατα τον της Φυσεως λογον, και ἱνα οὑτως ειπω, ουκ αχρηστως γινεται προς τα ὁλα. ουδε γαρ αν τ' αγαθον ην — ὡσπερ γαρ αἱ κωμῳδιαι επιγραμματα γελοια Φερουσιν, ἁ καθ' ἑαυτα μεν εστι Φαυλα, τῳ δε ὁλῳ ποιηματι χαριν τινα προστιθησιν, οὑτως ψεξειας αν αυτην εφ' ἑαυτης την κακιαν· τοις δε αλλοις ουκ αχρηστος εστι.

137) Plutarch de Stoicor. repugn. p. 1049. Ὡς δε αἱ πολεις πλεονασασαι εις αποικιας απαιρουσι τα πληθη, και πολεμους ενισαντωι προς τινας, οὑτως ὁ θεος Φθορας αρχας διδωσιν, και τον Ευριπιδην μαρτυρα και τους αλλους προσαγεται τους λεγοντας, ὡς ὁ Τρωικος πολεμος ὑπο των θεων απαντλησεως ἑνεκα του πληθους των ανθρωπων γενοιτο.

Es ist nicht zu verkennen, daß Chrysipp das wichtige Problem über das moralische und physische Uebel in der Welt in ernsthafte Betrachtungen gezogen, und manche neue Ansicht darüber aufgefaßt hat. Aber so leicht und natürlich seine Erklärung der beiden Arten der Unvollkommenheiten scheint, eben so unbefriedigend ist sie. Schon das Daseyn des Bösen in der Welt ist ein Hauptgebrechen ihres ganzen Systems. Denn wie ist es möglich, daß es in einer Welt Unvollkommenheiten giebt, in welcher die Materie ohne alle Qualitäten und widerstrebende Kräfte dem Urheber der Natur völlig freye Hand ließ, ein harmonievolles Ganze zu bilden, zumal da Gott das einzige thätige Princip der ganzen Natur ist? Doch auch von dieser Schwierigkeit, welche alle philosophische Systeme, nur das stoische mehr, als andere drückt, weggesehen, so ist einleuchtend, daß diese Theodicee ganz unbefriedigend ist. Dieses zeigt sich schon aus den einzelnen, einander widersprechenden Bemerkungen. Wenn das moralische Böse ein Gegenstand des Abscheues ist, so kann es nicht als Zweck in den Plan der Welt von der Gottheit aufgenommen werden; und doch müßte dieses seyn, wenn das Böse die nothwendige Bedingung des Guten, wie Chrysipp mit Verwechselung des logischen Widerspruchs und des realen Widerstreits behauptete, oder wenn es zum Wohlseyn des Ganzen unentbehrlich wäre. Oder wie kann Gott das Böse bestrafen, oder demselben entgegenwirken, wenn es zum Wohl des Ganzen erfoderlich ist, wenn es weder möglich, noch wohlgethan ist, das Böse ganz zu vertilgen [138]? Streitet es nicht mit der Heiligkeit und Gerech-

138) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1050. Αλλα μην τον θεον κολαζειν φησι την κακιαν και πολλα ποιειν επι κολασει των πονηρων — ταυτα (κακα) απονεμεται κατα τον Διος λογον, ητοι επ-

rechtigkeit der Gottheit, etwas an sich Verwerfliches als Mittel zur Erreichung des Weltbesten anzuordnen, und dann noch obendrein den Thäter zu bestrafen? — Die Verschmelzung der Begriffe von Tugend und Glückseligkeit verhinderte die schärfere Unterscheidung des physischen und moralischen Guten und Bösen, wie sie in diesem ganzen Räsonnement sich offenbaret, wenn man den unbestimmten Begriff von dem Gemeinguten und Gemeinschädlichen weiter analysiret. — Ungeachtet aller Versuche, das Böse in der Welt mit dem Plane der Gottheit zu vereinigen, behaupteten dennoch die Stoiker, daß die größte Zahl der Menschen böse und verkehrt, und daher auch elend und unglücklich sey [139]), wodurch sie gestanden, daß die Erfahrung ihrer Lehre von dem Fatum und der göttlichen Vorsehung Hohn spreche.

Auch fühlte Chrysipp wohl selbst die Schwäche und das Unbefriedigende seines Räsonnements, und suchte demselben noch durch einige problematische Fragen und Vermuthungen nachzuhelfen, welche aber die Sache weder besser machen, noch in die ganze Ideenreihe ihres Systems gut einpassen. Von der Art ist, wenn er sagte, ob nicht, wie in den besten Haushaltungen zuweilen

επ' κολασει, η κατ' αλλην εχουσαν πως προς τα όλα οικονομιαν. — p. 1051. κακιαν δε, Φησι, καθολου αραι ουτε δυνατον εςιν, ουτ' εχει καλως.

139) Cicero de natura deor. I. c. 9. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1048. Ειτα προνοια θεων διοικεισθαι τα καθ' ἡμας οὑτως αθλιως πραττοντας. ει γ'ουν οἱ θεοι μεταβαλλομενοι βλαπτειν εθελοιεν ἡμας και κακουν και διαςρεφειν και προσεπιτριβειν, ουκ αν δυναιντο διαθειναι χειρον η νυν εχομεν, ὡς Χρυσιππος αποφαινει, μητε κακιας ὑπερβολην απολειπειν, μητε κακοδαιμονιας τον βιον.

etwas durch Nachläßigkeit versehen und zu Grunde gehe, auch in der Regierung des Weltalls zuweilen mancher Theil vernachläßiget oder verwahrloset werde? Ob nicht über einzelne Theile bösartige Dämonen gesetzt seyn könnten, welche sich grosse Fahrläßigkeit zu Schulden kommen ließen? Endlich meynte er, daß auch in der ganzen Natur ein großer Theil von physischer Naturnothwendigkeit eingemischt sey, welche sich also unter die Gesetze des Verstandes nicht beuge [140].

Die Materialität der Seele bewieß Chrysipp daraus, daß im Tode die Seele vom Körper getrennt wird, die Seele also mit ihrem Körper in Berührung stehen muß, etwas Unkörperliches aber keinen Körper berühren kann [141]. Die Seele, ein feinerer Stoff von Luft oder Aether, welcher in dem Saamen enthalten ist, durchdringt

140) **Plutarch. de Stoic. repugnant.** p. 1051. Εν γ' ουν τω τριτω περι ουσιας, μνησθεις, ότι συμβαινοι τινα τοις καλοις και αγαθοις τοιαυτα, ποτερον (Φησιν) αμελουμενων τινων, καθαπερ εν οικιαις μειζοσι παραπιπτει τινα πιτυρα και ποσοι πυροι τινες, των όλων ευ οικονομουμενων· η δια το καθιςασθαι επι των τοιουτων δαιμονια Φαυλα, εν οἱς τω οντι γινονται και εγκλητεαι αμελειαι; Φησι δε πολυ και το της αναγκης μεμιχθαι.

141) **Nemesius de natura hominis** p. 81. Χρυσιππος δε Φησιν ὁ θανατος εςι χωρισμος ψυχης απο σωματος· ουδεν δε ασωματον απο σωματος χω-

dringt den ganzen Körper, mit dem sie verbunden ist, (denn daß ein Körper den andern durchdringen könne, behaupten die Stoiker, ohne den Widerspruch dieser Annahme mit der Dichtigkeit inne zu werden), wahrscheinlich darum, weil der ganze Körper belebt ist [142]). Die Stärke oder Schwäche dieser Grundkraft, (ευτονια ατονια) hat Einfluß auf den geistigen und moralischen Charakter des Menschen, auf sein Denken und Handeln [143]).

Wir bemerken hier nur noch, daß sich Chrysippus in der Seelenlehre für den Determinismus erklärte. Schon damals gab es einige Philosophen, welche eine Freyheit des Gleichgewichts, oder ein Vermögen des

 mensch-

χωριζεται· ουδε γαρ εφαπτεται σωματος ασωματου· ἡ δε ψυχη και εφαπτεται και χωριζεται του σωματος· σωμα αρα ἡ ψυχη.

142) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. pag. 376. Ὁμοιως δε κἀπι των εν ἡμιν ψυχιων εχει· δι' ὁλων γαρ των σωματιων ἡμων αντιπαρεκτεινουσιν· αρεσκει γαρ αυτοις, σωμα δια σωματος αντιπαρηκειν. Nemesius de natura homin. p. 82. Diogen. Laert. VII. §. 159. Ειναι δε αυτο (το σπερμα) Χρυσιππας φησιν εν τῃ δευτερᾳ των Φυσικων, πνευμα κατα την ουσιαν, ὡς δηλον εκ των εις την γην καταβαλλομενων σπερματων, ἁ παλαιωθεντα ουκετι φυεται, ὡς δηλον διαπεπνευκυιας αυτοις της δυναμεως.

143) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 128. 130. Και ὁμοιως ὡσπερ ἡ ισχυς του σωματος τονος εστιν ἱκανος εν νευροις, οὑτω και ἡ της ψυχης ισχυς τονος εστιν ἱκανος εν τῳ κρινειν και πραττειν και μη. Galenus Oper. T. IV. p. 427.

menschlichen Geistes behaupteten, wodurch er sich in Fällen, die einander völlig gleich sind, und äußerlich nicht der geringste Unterschied statt findet, aus eigner Kraft zu einem von beiden entschließt. Diesen widersprach Chrysipp, sie führten, sagte er, ein bloßes Ungefähr, ein Unding ein, welches aller Natur widerspreche. Wenn eine Wagschaale im Gleichgewicht stehe, und eine Schaale solle sinken, so müsse etwas an ihr oder am Gewicht verändert werden, denn eine Veränderung ohne Ursache sey etwas Unmögliches. Eben so könne die Seele in dem gesetzten Falle zu keinem Entschlusse kommen, wenn sie nicht irgend einen Grund zur Entschließung für den einen oder andern Fall habe, sondern müsse, wenn ja gehandelt werden müsse, die Sache dem Looße überlassen. Er bemerkte, daß in vielen Fällen, wo die Seele so gehandelt zu haben scheine, verborgene Ursachen gewirkt, und das Begehrungsvermögen bestimmet haben [144]).

So

144) Plutarch de Stoicor. Repugn. pag. 1045. Ενιοι των φιλοσοφων επελευςικην τινα κινησιν εν τω ἡγεμονικω κατασκευαζουσιν, επι των απαραλλακτων μαλιςα γινομενην εκδηλον. ὁταν γαρ δυοιν ισον δυναμενων και ὁμοιως εχοντων θατερον η λαβειν αναγκη, μηδεμιας επι θατερον αγουσης, τω μηδεν του ἑτερου διαφερειν, ἡ επελευςικη δυναμις ἀυτη της ψυχης επικλισιν ἀυτης λαβουσα διεκοψε την απορια. προς τουτους ὁ Χρυσιππος αντιλεγων, ὡς βιαζομενους τω εναντιω την φυσιν, εν πολλοις παρατιθησι τον αςραγαλον και τον ζυγον, και πολλα των μη δυναμενων αλλοτε αλλας λαμβανειν πτωσεις και ροπας ανευ τινος αιτιας και διαφορας, η περι αυτα παντως η περι τα εξωθεν γινομενης. το γαρ αναιτιον ὁλως ανυπαρκτον ειναι και το αυτοματον. εν δε ταις πλαττομεναις ὑπ' ενιων και λεγο-

So richtig die Maxime war, welche Chrisipp hier befolgte, so wenig vertrug sie sich mit den Grundsätzen der praktischen Philosophie. Aber in welcher Philosophie findet man nicht diesen Widerstreit? Denn er behauptete, wiewohl sein Beweis nicht gut gefaßt ist, daß der Mensch als moralisches Wesen, in Rücksicht auf sein Urtheil, was Gut und Böse sey, von dem Einfluß äusserer Objecte auf sein Empfindungsvermögen unabhängig sey, daß die Eindrücke ihm nicht dieses Urtheil unmittelbar vorschreiben, sondern daß der Mensch es ist, der es dictiret [145]).

In dieser Rücksicht erklärte er mit Zeno alle Leidenschaften für Aeußerungen einer verkehrten Urtheilskraft, gewissermaßen für Krankheiten der Seele. Mit vieler Feinheit suchte er die Leidenschaften zu klassificiren und zu definiren, wobey er immer die Analogie mit den körperlichen Krankheiten im Auge behielt [146]).

Moral

γομεναις ταυταις επελευσεσιν αιτιας αδηλους ὑποτρεχειν, και λανθανειν ἡμας επι θατερα την ὁρμην αγουσας.

145) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1055. 1056. Την γαρ Φαντασιαν βουλομενος ουκ ουσαν αυτοτελη της συγκαταθεσεως αιτιαν αποδεικνυειν, ειρηκεν, ὁτι βλαψουσιν οἱ σοφοι ψευδεις Φαντασιας εμποιουντες, αν αἱ Φαντασιαι ποιωσιν αυτοτελως τας συγκαταθεσεις — ει γαρ μηδε δοξαζουσι, μητε βλαπτονται δια την εἱμαρμενην, δηλον, ὁτι ουδε κατορθουσιν, ουδε Φρονουσιν ουδε ὑπολαμβανουσι βεβαιως, ουδε ωΦελουνται δια την εἱμαρμενην.

146) Diogen. Laert. VII §. 111. Cicero Tusculan. Quaest. IV. c. 5. 10.

Moral des Chrysipps.

Die Moralphilosophie verdankte dem Chrysipp mehrere scharfsinnige Untersuchungen, durch welche die Grundsätze des stoischen Moralsystems theils mehr begründet, theils mehr entwickelt wurden, und welche manche praktische Wahrheiten zur Spcache brachten, welche auch außer dem stoischen System ihr eigenthümliches Interesse behaupteten. Aber auch hier darf man keinen streng wissenschaftlich systematischen Versuch erwarten. Es sind nur einzelne Materien, aus dem Ganzen der Sittenlehre, welche von einem gewissen Gesichtspunkt aus beleuchtet werden, Streifereyen durch das praktische Gebiet der Vernunft mit Verweilung bei einigen am meisten anziehenden Gegenständen, Annäherungen zu der systematischen Ausmessung des ganzen Gebiets innerhalb ihrer Grenzen. Dieses erhellet aus der Eintheilung der Moralphilosophie, wenn man anders eine bloße, ohne Anleitung eines Princips gemachte Aufzählung der dahin gehörigen Materien eine Eintheilung nennen kann. Die Moral besteht nach Chrysipp aus folgenden Theilen: von dem Begehren und Willen, von dem Guten und Bösen, von den Leidenschaften, von der Tugend, von dem Endzwecke und dem Maaßstabe des Werthes der Dinge, von den Handlungen, von den vernünftigen Handlungen, von den Beweggründen oder von den Ermahnungen [147]). Die Hauptidee, von welcher Zeno und

147) Diogen. Laert. VII. §. 84. Τοδε ηθικον μερος της Φιλοσοφιας διαιρουσιν εις τε τον περι ορμης, και εις τον περι αγαθων και κακων τοπον, και εις τον περι παθων και περι αρετης, και περι τελους, περι τε της πρωτης αξιας, και των πραξεων, και

Cleanth ausgieng, daß das Gesetz, durch dessen Befolgung der Mensch tugendhaft und glückselig wird, ein Naturgesetz ist, welches die Gottheit ursprünglich vorgeschrieben, und zur Richtschnur der ganzen Natur gemacht hat, behielt auch Chrysipp bei, jedoch so, daß er die (um so zu sagen) äußere moralische Gesetzgebung mit der innern der Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen, und zu beweisen suchte, daß die göttliche Vorschrift auch die Vernunft für eine Vorschrift der menschlichen Natur erkennen müsse [148]). Diese etwas anders modificirte Ansicht hatte nothwendig Einfluß sowohl auf das Princip als auf die überzeugende Darstellung desselben; die Resultate aber stimmen, einige wenige Punkte abgerechnet, mit den Sätzen des Zeno überein.

Chrysipp gieng von dem Gedanken aus, daß die Natur des Menschen, die Entwickelung seiner Triebe schon darauf führe, daß kein Zustand sinnlicher Lust, sondern moralisches Wollen und Handeln der letzte Zweck und das höchste Gut des Menschen sey [149]). Mit diesem verband er einen zweiten, welcher

και περι των καθηκοντων, προτροπων τε και αποτροπων.

148) Diogenes Laert. VII. §. 89. Φυσιν δε Χρυσιππος μεν εξακουει, ᾗ ακολουθως δει ζῃν. την τε κοινην και ιδιως την ανθρωπινην· ὁ δε Κλεανθης την κοινην μονην ενδεχεται φυσιν.

149) Die folgende Darstellung gründet sich darauf, daß Chrysipp nach Diogenes Laert. VII. §. 85 von den principiis naturae, von den primis naturae conciliationibus zur Darstellung seines Moralsystems fortschritt. Da nun Cicero de finib. III. c. 5. seq. denselben Ideengang nimmt, ohne jedoch des Chry-

cher allen Stoikern gemein ist, daß die Gottheit der letzte Grund der moralischen Gesetzgebung sey [150]), wie wir denselben schon oben bei dem Cleanth entwickelt haben.

Jedes Thier, sagt er, hat einen Trieb, sich selbst in seinem Zustande zu erhalten. Dieses ist der Grundtrieb, aus welchem alle übrigen abgeleitet sind. Denn er ist ein Werk der Natur, wodurch sie jedes Thier sich selbst lieb und werth machen wollte. Daß die Natur nicht diese Absicht gehabt habe, ist widersinnig, und läßt sich nicht denken. Die Selbstliebe, das Bewußtseyn seines Zustandes, und das Streben, sich in dem naturgemäßen Zustande zu erhalten, alles, was heilsam ist, mit sich zu vereinigen, alles Schädliche zu entfernen, ist daher das erste und allgemeine Triebwerk, was sich in jedem Thiere äußert [151]). Dieser Trieb äußert sich, ehe

Chrysipps zu erwähnen, so kann man mit Grund schliessen, daß er daselbst hauptsächlich diesen Stoiker zu seinem Führer erwählt hat. Und es ist kein Wunder, daß diese Darstellung des stoischen Moralsystems, wegen Chrysipps Ansehen, alle andern verdrängte.

150) Plutarch. de Stoicor. repugnant. p. 1035.

151) Diogenes Laert. VII. §. 85. Την δε πρωτην ὁρμην φασι το ζωον ισχειν επι το τηρειν ἑαυτο, οικειουσης αυτῳ της φυσεως απ' αρχης, καθα φησι ὁ Χρυσιππος εν τῳ πρωτῳ περι τελων, πρωτον οικειον λεγων ειναι παντι ζωῳ την ἀυτου συςασιν και την ταυτης συνειδησιν. ουτε γαρ αλλοτριωσαι εικος ην ἀυτου το ζωον, ουτε ποιησαι αν αυτο μητε αλλοτριωσαι μητε ουκ οικειωσαι· απολειπεται τοινυν λεγειν συςησαμενην αυτο οικειως προς ἑαυτο. οὑτω γαρ

ehe noch eine Empfindung von Vergnügen und Schmerz gemacht worden. Hieraus folgt, daß nicht Lust, sondern nur die Selbsterhaltung der Zweck der Natur und der Grundtrieb der Thiere ist. Die Empfindung der Lust und Unlust folgt erst dann, wenn jener Trieb befriediget oder nicht befriediget worden; sie ist also nur als Folge, als Nebenzweck zu betrachten. Das Vergnügen ist bei den Thieren eben das, was Gedeyhen bei den Pflanzen ist; eine Folge ihres Wohlbefindens [152]). Die Natur bewirkt die Erhaltung in dem naturgemäßen Zustande bei den Pflanzen selbst, ohne Empfindung und Triebe; bei den Thieren durch Triebe, welche eben dahin führen, wohin die Natur will. Unter den Thieren zeichnet sich aber der Mensch durch die Vernunft aus, welche ihm als Bildnerin seines Begehrens hinzugegeben wurde. Die Vernunft bestimmt nehmlich das, was der Natur des Menschen, und der Natur des Ganzen angemessen ist, zu wollen, und in so fern ist die Vernunft

γαρ τα τε βλαπτοντα διωθειται, και τα οικεια προσιεται. Cicero de finibus III. c. 5. de Offic. I. c. 4.

152) Diogen. Laert. VII. §. 86. Ὁ δε λεγουσι τινες, προς ἡδονην γιγνεσθαι την πρωτην ὁρμην τοις ζωοις, ψευδος αποφαινουσιν. επιγεννημα γαρ φασιν, ει αρα εστιν ἡδονην ειναι, ὁταν αυτην καθ' αὑτην ἡ φυσις επιζητησασα, τα εναρμοζοντα τῃ συστασει απολαβῃ ὁν τροπον αφιλαρυνεται τα ζωα και θαλλει τα φυτα. Cicero de finib. III. c. 5. Id ita esse sic probant, quod antequam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi, aspernenturque contraria.

nunft das Triebwerk, was den Menschen in Handlung setzt [153]).

Die Vernunft ist nehmlich als das Organ des göttlichen Gesetzes anzusehen. Denn unsere Natur ist ein Theil der allgemeinen Natur. Gott ist das allgemeine Gesetz der Natur, die allgemeine Vorschrift für vernünftige und moralische Wesen; die Vernunft, ein Ausfluß der göttlichen Kraft, ist die Auslegerinn und Ausüberinn desselben [154]).

Die Vernunft schreibt also zuerst nach dem Grundtriebe der menschlichen Natur die Erhaltung seiner selbst, die Auswahl des der Natur gemäßen und Verwerfung des Naturwidrigen vor, die Quelle der vernünftigen, gesetzmäßigen Handlungen (καθηκοντα, officia). Wenn

153) Diogen. Laert. VII. §. 86. Ουδεν τε διηλλαξεν ἡ Φυσις επι των Φυτων και επι των ζωων, ὁτι χωρις ὁρμης και αισθησεως κἀκεινα οικονομει, και εφ᾽ ἡμων τινα Φυτοειδως γινεται· εκ περιττου δε της ὁρμης τοις ζωοις επιγενομενης, ᾗ συγχρωμενα πορευεται προς τα οικεια. τουτοις μεν τῳ (το) κατα Φυσιν το (τῳ) κατα την ὁρμην διοικεισθαι· του δε λογου τοις λογικοις κατα τελειοτεραν προστασιαν δεδομενου, το κατα λογον ζῃν ορθως γινεσθαι τοις κατα Φυσιν. τεχνιτης γαρ οὑτος επιγινεται της ὁρμης. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1037. Και μην ἡ ὁρμη του ανθρωπου λογος εστι, προστακτικος αυτῳ του ποιειν. Cicero de Finib. IV. c. 11.

154) Cicero de natura deorum. I. c. 15. Idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Jovem esse dicit. Diogenes Laert. VII. §. 87. Μερη γαρ εισιν αἱ ἡμετεραι Φυσεις της του ὁλου.

Wenn diese Wahl und Bestimmung zu Handlungen immer mehr mit der Vernunft und der Natur in Uebereinstimmung gebracht, immer mit sich selbst harmonischer wird, dann erhebt sich der Mensch zu dem, was im eigentlichen Sinne gut genannt werden kann. Denn sobald der Mensch, vermöge seiner Vernunft, eine gewisse Ordnung der Dinge, eine gewisse innere Harmonie und Uebereinstimmung inne wird, so achtet er diese weit höher, als alles, was ihm vorher lieb und werth gewesen war; er erkennet, daß in dieser Harmonie das höchste Gut, was um sein selbst willen achtungswerth ist, bestehe. Und dieses ist das Sittliche, was einen absoluten Werth in sich selbst hat. Dieses entspringt aus dem Grundtriebe der Natur, aber es übertrifft an Würde alles, was sich auf die Erhaltung des naturgemäßen Zustandes bezieht [155].

Das

155) Cicero de Finib. III. c. 5. Primum est officium, ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria, quae inventa selectione et item reiectione sequuntur; deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaque naturae, in qua primum inesse incipit et intelligi quid sit, quod vere bonum possit dici. Prima est enim conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam. Simul autem coepit intelligentiam, vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem, et ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimabit, quam omnia illa, quae primum dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret, in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et

Das Princip der Moral, welches Chrysipp aufstellte, weicht nur in den Worten, nicht in dem Sinne von dem des Zeno ab. Er sagte: mit Einsicht in den Gang der Natur handeln und dieser Einsicht gemäß leben, und erklärte dieses selbst durch tugendhaft leben [156]). Der Sinn dieser Formel läßt sich aus dem Vorhergehenden, wie wir glauben, leicht erklären. Einen von der Vernunft entworfenen Lebensplan unverrückt befolgen, ist eben so viel, als nur das Wollen, was mit des Menschen Natur, und darum, weil er ein vernünftiges Wesen ist, mit dem Zwecke und dem Gange der ganzen Natur einstimmig ist. Eine solche Handlungsweise, welche ohne Unterscheidung des höchsten, keinem andern Zwecke unterworfenen, und der niedrigern untergeordneten Zwecke nicht gedenkbar ist, setzt sich das göttliche Gesetz, durch welches die Welt als ein harmonisches Ganze constituirt und erhalten wird, zum einzigen Ziel, sie harmoniert mit dem Willen der Gottheit, als des vollkommensten Wesens, und wird eben dadurch der höchste Grad menschlicher Vollkommenheit.

Dieses Moralprincip wurde von vielen darum getadelt, weil es den Menschen zu einem bloß geistigen Wesen mache, und keine Rücksicht darauf nehme, daß er ein aus Geist und Körper bestehendes Wesen ist [157]).

Wir

et expetendum bonum, quod positum sit in eo, quod ὁμολογιαν Stoici, nos appellemus convenientiam.

156) Diogenes Laert. VII. §. 87. Παλιν δ' ισον εςι το κατ' αρετην ζην τω κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων ζην, ὡς φησι Χρυσιππος εν τω πρωτω περι τελων. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 134.

157) Cicero de Finib. IV. c. 11. Chrysippus

au-

Wir können ohne vollständigere Kenntniß der Schriften dieses Mannes nicht beurtheilen, ob er durch strengen Rigorismus sich vor andern Stoikern diesen Vorwurf zuzog, oder ob er in gleichem Grade alle andere treffen sollte. Wenn jenes der Fall seyn sollte, wohin die consequente vollständigere Entwickelung der Zenonischen Grundsätze, und die frappantere Aufstellung der Paradoxen gehört, so gründete sich derselbe, außer der Absonderung und Trennung aller comparativen Güter des Lebens aus dem Gebiet der Moral, und die Beschränkung des Begriffs Gut, auf das Sittliche, wohl hauptsächlich auf den, doch schon überhaupt in dem stoischen System enthaltenen Satz, daß das moralische Handeln, ob es gleich mit Lust begleitet sey, dennoch alle Triebfeder der Lust ausschließe.

Daß das moralische Handeln mit Lust begleitet seyn müsse, folgte aus der Behauptung, daß Vergnügen allezeit ein Erfolg von dem naturgemäßen Zustande eines empfindenden Wesens sey (s. oben Anmerk. 152.), so wie aus dem Satze, daß Tugend Glückseligkeit ist. Jede Tugend, jedes Rechtverhalten, so wie im Gegentheile jedes Laster und jedes Unrechtverhalten, lassen sich empfinden wie Gemüthsbewegungen und Leidenschaften. Daher nannte Chrysipp das moralisch Gute und Böse et-

autem exponens differentias animantium, ait alias earum corpore excellere, alias autem animo, nonnullas valere utraque re; deinde disputat, quod cuiusque generis animantis statui deceat extremum. Cum autem hominem in eo genere posuisset, ut ei tribueret animi excellentiam, summum bonum id constituit, non excellere animo, sed uti nihil esse praeter animum videretur.

was Sinnliches, Empfindbares (αιςϑητον)[158]). Gleichwohl behauptete er, daß der Weise nie empfinde, daß er weise worden sey[159]). In wiefern er dieses ohne Widerspruch (etwa in dem Sinne, daß dieser Uebergang zu einer andern Lebensweise, keine allmähliche, in der Zeit erfolgende Veränderung, sondern eine urplötzliche Umwandlung sey), behaupten konnte, würden wir nur dann bestimmt wissen, wenn wir seine Schriften vor uns hätten. Was aber die zweyte Behauptung betrifft, daß bei dem moralischen Handeln keine Lust als Bestimmungsgrund einfließen müsse, so scheint kein Philosoph des Alterthums sich so bestimmt und strenge darüber erklärt zu haben, als Chrysipp. Er behauptete mit Recht, daß es über den letzten Endzweck des Menschen nur zwey widerstreitende Behauptungen geben könne, Tugend und Vergnügen; daß, wer das Vergnügen für das Höchste halte, die Tugend, welche die Verachtung der Lust

158) **Plutarch de Stoicor. repugnant.** p. 1042. Τ'αγαϑα προς τα κακα την πασαν εχειν διαφοραν, ὁμολογει Χρυσιππος, και αναγκαιον εςιν, ει μεν τα μεν εσχατως ποιει κακοδαιμονας ευϑυς, οἱς αν παρῃ, τα δ' επ' ακρον ευδαιμονας. αιςϑητα δ' ειναι τ' αγαϑα και τα κακα φησιν εν τῳ προτερῳ περι τελους, ταυτα γραφων· ου γαρ μονον τα παϑη εςιν αιςϑητα συν τοις ειδεσιν, οἱον λυπη και φοβος, και τα παραπλησια, αλλα και κλοπης και μοιχειας και των ὁμοιων εςιν αιςϑεσϑαι· και γαρ ὁλον αφροσυνης και δειλιας και αλλων ουκ ολιγων κακιων· ουδε μονον χαρας, και ευεργισιων και αλλων πολλων κατορϑωσεων, αλλα φρονησεως και ανδρειας και των λοιπων αρετων. **Contra Stoicos** p. 1061.

159) **Plutarch de Stoicor. repugnant.** p. 1042.

Lust fordert, und überhaupt nur als von allem Interesse unabhängiges Handeln denkbar ist, aufgeben, und den Menschen zum Thiere herabwürdigen müsse; daß aus eben dem Grunde auch nicht einmal eine Vereinigung des Vergnügens und der Tugend möglich sey, um beides zusammen genommen, als letzten Zweck des Menschen darzustellen. Scharfsinnig entdeckte er, daß alle Principien, welche etwas anders als Sittlichkeit, für das Höchste ausgeben, sich auf das sinnliche Streben nach Vergnügen zurückführen lassen, auch wenn sie dieses nicht unmittelbar sagen [160].

160) Cicero Academicar. Quaest. II, c. 45. Testatur saepe Chrysippus tres solas esse sententias, quae defendi possint, de finibus bonorum — aut enim honestatem esse finem, aut voluptatem aut utrumque. Nam qui dicant summum bonum id esse, si vacemus omni molestia, eos invidiosum nomen voluptatis fugere, sed in vicinitate versari, quod facere eos etiam, qui illud idem cum honestate conjungerent, nec multo secus eos, qui ad honestatem prima naturae commoda adiungerent. — Tu, cum honestas in voluptate contemnenda consistat, honestatem cum voluptate, tanquam hominem cum belua copulabis? Unum igitur par, quod depugnet, reliquum est, voluptas cum honestate, de quo Chrysippo fuit, quantum ego sentio, non magna contentio. alterum si sequare, multa ruunt, et maxime communitas cum hominum genere, caritas, amicitia, iustitia, reliquae virtutes quarum esse nulla potest, nisi erit gratuita; nam quae voluptate, quasi mercede aliqua ad officium impellitur, ea non est virtus, sed fallax imitatio, simulatioque virtutis.

Aus mehreren abgerissenen Stellen und Aussprüchen erhellet, daß Chrysipp mit glücklichem Scharfsinn in der Entwickelung der moralischen Natur des Menschen einige Schritte weiter gegangen war. Wir rechnen dahin nicht nur die deutliche Einsicht, daß Sittlichkeit einen andern Zweck habe, als die Befriedigung irgend eines Naturtriebes, wenn er auch zur Erhaltung des Lebens unentbehrlich wäre [161]); die Behauptung, daß jede Verletzung des Sittengesetzes eine Verletzung der Menschenwürde sey [162]); die bestimmtere Aufstellung eines Sittengesetzes, als der Quelle aller sittlichen Gebote und Verbote [163]); seine schärfere Bestimmung des Begriffs von guten pflichtmäßigen Handlungen (κατορθωματα) in Gegensatz der legalen Handlungen (καθηκοντα), als solchen, bei welchen man Neigungen zu bekämpfen hat, und von dem sinnlichen Interesse etwas auf-

Plutarch de Stoic. Repugnant. p. 1040. Einige hier angeführte Stellen stimmen aber freylich, so viel man von ihnen außer dem Zusammenhang urtheilen kann, nicht recht zusammen.

161) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 45.

162) Plutarchus de Stoic. repugnant. p. 1041. Αδικεισθαι φησιν υφ' ἑαυτου τον αδικουντα, και αὐτον αδικειν, ὁταν αλλον αδικῃ, γενομενον ἑαυτῳ του παρανομειν αιτιον και βλαπτοντα παρ' αξιαν ἑαυτον —

163) Plutarchus de Stoicor. repugnant. p. 1041. Παραιτιον γενεσθαι παρανομηματος απαγορευει ὁ νομος· και το αδικειν εςαι παρανομημα. ὁ τοινυν παραιτιος γενομενος αὐτῳ του αδικειν, παρανομει εις ἑαυτον. ὁ δε παρανομει εἰς ἑνα, και αδικει εκεινον, ὁν αρα και ὁντιναουν αδικων, και ἑαυτον αδικει.

aufopfert, um seine Pflicht zu thun [164]). Aber alle diese und mehrere dergleichen Aeußerungen dürfen wir nur als Fragmente eines Systems, was wir nicht mehr in seinem Zusammenhange darzustellen vermögen, berühren.

Zu den Verdiensten dieses Philosophen um die praktische Philosophie gehört auch seine Aufmerksamkeit auf die ersten Begriffe der Rechtswissenschaft. Er ahndete den wahren Grund des Rechts in der Vernunft, und schloß daraus, daß es nicht von willkührlichen Verabredungen und Anordnungen, sondern von der Natur vernünftiger Wesen abzuleiten sey [165]). Daher giebt es nur unter vernünftigen Wesen unter einander wegen der Gleichheit der Natur; aber nicht zwischen unvernünftigen Thieren und Menschen ein Rechtsverhältniß [166]). Alle vernünftige Wesen, in deren Reihe die Gottheit das höchste ist, stehen unter einander in einer Rechtsgemeinschaft, und machen ein Reich der Zwecke aus; alles übrige ist nur Mittel zur Erhaltung derselben. Daher haben die Menschen ein Recht, die Thiere, welche zu ihrem Nutzen bestimmt sind, zu gebrauchen. Die Erde, mit allem, was auf derselben ist und wächst, ist ein Gesammtgut des Menschengeschlechts; gleichwohl kann damit das

164) Plutarchus de Stoicor. repugnant. p. 1037. 1038. (Vergl. oben im Zeno Note 61.)

165) Diogenes Laert. VII. §. 128. *Φυσει δε το δικαιον ειναι και μη θεσει, ὡς και τον νομον και τον ορθον λογον, καθα φησι Χρυσιππος εν τῳ περι καλου.*

166) Diogenes Laert. VII. §. 129. *Ετι αρεσκει αυτοις, μηδεν ειναι ἡμιν δικαιον προς τα αλλα ζωα, δια την ανομοιοτητα, καθα φησι Χρυσιππος εν τῳ πρωτῳ περι δικαιοσυνης.*

Privateigenthum eines jeden Einzelnen bestehen, so wie in einem Theater der Platz, den jeder eingenommen hat, sein Platz heißt, ungeachtet das Ganze keinem Einzelnen, sondern der Gemeinheit als Eigenthum angehöret [167].

Diese gehaltreiche Idee wurde von späteren Stoikern vorzüglich von dem religiösen Antonin von der praktischen Seite als Antrieb zum Rechtverhalten, besonders als Bewegungsgrund der Gerechtigkeit und Menschenliebe gebraucht; die weitere Entwickelung des Rechtsverhältnisses blieb den philosophischen Rechtslehrern unter den Römern vorbehalten.

Ueberhaupt wirkte das Gute, was in Chrysipps Schriften, wiewohl mit vielen Auswüchsen vorkam, weniger rein und kräftig, weil die Stellen, in denen ein richtiger Blick und eine helle moralische Ansicht herrschte, mit andern untermischt waren, welche dem gesunden Menschenverstande wo nicht empörend, doch anstößig waren. Da die Ableitung des Moralprincips manche gute Idee enthielt, die aber noch nicht völlig entwickelt waren, die Gültigkeit desselben aber im Grunde immer auf

167) Cicero de Finib. III. c. 20. Praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine iniuria: quoniamque ea natura esset hominis, vt cum genere humano quasi civile ius intercederet, qui id conservaret, eum iustum, qui migraret iniustum fore. Sed quemadmodum, theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest eius esse eum locum, quem quisque occuparit: sic in urbe, mundove communi non adversatur ius, quo minus suum quidque cuiusque sit.

auf Neigung des vernünftigen Menschen beruhen ließ, ohne den Charakter des streng gebietenden, keine Rücksicht auf Neigung oder Widerstreben des Begehrungsvermögens nehmenden Gesetzes, auf das Sollen, womit sich alle Sittengebote ankündigen, zu beachten, wiewohl einige Gedanken unwillkührlich darauf hinwiesen; da er dabey die Paradoxen der Stoiker ausführlicher entwickelte, manche auch übertrieb, wie z. B. daß zwischen Gott und dem Weisen kein anderer Unterschied sey, als die Dauer der Existenz [168]); da überdem seine Schriften oft dunkel und nicht anziehend geschrieben waren: so darf man sich nicht wundern, daß sein Moralsystem weniger Sensation machte, als seine Logik, und einige seiner metaphysischen Behauptungen. Der Streit über den Grund und die Gewißheit der Erkenntniß zog noch immer die größte Aufmerksamkeit auf sich, als die erste Angelegenheit eines Philosophen, welche erst berichtiget seyn müsse, ehe in einem Theile dieser Wissenschaft ein sicherer Grund zum glücklichen Fortschreiten gelegt werden könne. Durch die bisherigen Bemühungen der Stoiker und Akademiker war man noch nicht zu einer festen Ueberzeugung in dem Wissen oder Nichtwissen über diesen Punkt gekommen; auch Chrysipps Dialektik hatte keine andere Wirkung gehabt, als die Gegner zu neuen Kämpfen aufzureizen, in welchen nothwendig auch mehrere Punkte der Metaphysik und der Moral zur Sprache kamen, die ohne wissenschaftliche Begründung bald nur auf das Ansehen des gesunden Menschenverstandes geglaubt, bald durch Sophismen angefochten wurden. Eine Bemerkung, welche in dem Abschnitte von Carneades ihre Bestätigung finden wird.

168) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 242. 198. Plutarchus de Stoicor. repugn. pag. 1058.

Vierter Abschnitt.

Zeno, Diogenes und Carneades.

Diogenes von Babylon, und Zeno von Tarsus oder Sidon, waren unter den zahlreichen Schülern des Chrysipps die einzigen, die einen Namen erhalten haben, ungeachtet sie für die Geschichte der Philosophie von keiner großen Wichtigkeit sind. Der zweite, der Nachfolger des Chrysipps, verdient einigermaßen nur darum eine Erwähnung, weil er zuerst wagte, die Hypothese von der Weltverbrennung in Zweifel zu ziehen [1]). Chrysipps ausführlichere Entwickelung derselben hatte wahrscheinlich, wie in allen ähnlichen Fällen transcendenter Speculation, den Erfolg, daß die Ueberzeugung sich in dem Grade verlor, als man sie durch künstliche Schlüsse zu gründen glaubte.

Diogenes wurde durch seine Gesandtschaft nach Rom, die er in Gesellschaft mit dem Carneades und Critolaus für den athieniensischen Staat übernahm, eben so sehr, als durch sein Philosophiren berühmt. Indessen bewiesen die wenigen Ueberreste seines Denkens, welche man noch hie und da findet, daß er nicht ohne Verdien-

ste

1) Eusebius Praeparat. Evangel. XV. c. 18. Και τουτου το δογμα των απο της αιρεσεως οἱ πρωτοι και πρεσβυτατοι προσηκαντο, Ζηνων τε και Κλεανθης και Χρυσιππος. τον μεν γαρ τουτου μαθητην και διαδοχον της σχολης Ζηνωνα φασιν επισχειν περι της εκπυρωσεως των ὁλων.

ste war. Schon der Umstand, daß Carneades bei ihm die Dialektik gelernt hatte, begünstiget diese Voraussetzung [2]). Außerdem finden wir auch einige nicht gemeine Gedanken. Dahin gehört seine Erklärung des Guten: es sey das von der Natur Vollkommene und Vollendete, welches nothwendig heilsamen Einfluß auf den Zustand im Handeln und Nichthandeln habe [3]) Es sey nun, daß er das Vollkommenste objective oder subjective, als Substanz oder als Zustand verstand, so hatte er in beiden Fällen das Princip der Stoiker deutlicher entwickelt, obgleich im Grunde nichts anders damit gesagt war, als das Gute sey dasjenige, was in sich selbst den Grund des Wollens enthalte [4]). Das Ziel des Menschen sey daher, mit Vernunft handeln, in der Auswahl des Naturgemäß-

2) Cicero Academic. Quaestion. I. c. 30. Cum aliquid huiusmodi inciderat, sic ludere Carneades solebat: si recte conclusi, teneo, sin vitiose, minam Diogenes reddat. Ab eo enim Stoico Dialecticam didicerat.

3) Cicero de Finib. III. c. 10. Ego assentior Diogeni, qui bonum definierit, id quod esset natura absolutum; id autem sequens, illud quod prodesset (ὠφελημα enim sic appellemus) motum aut statum esse dixit. Diogenes Laert. VII. §. 94.

4) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. pag. 114. Διττως δε Φησιν ὁ Διογενης λεγεσθαι τα δι' αὐτα αἱρετα, και τελικως αἱρετα, ὡς εχει τα μεν εν τῃ προειρημενῃ διαιρεσει κατατεταγμενα, τα τε ὁσα εὐ αυτοις εχει την αιτιαν του αἱρετα ειναι, ὁπερ παντι αγαθῳ ὑπαρχει.

mäßen [5]). Da dabey alles auf die Würdigung der Dinge nach ihrem Werthe ankam, so scheint Diogenes diesen Begriff (αξια) nach einer dreyfachen Bedeutung näher bestimmt zu haben, indem er eine zweyfache Würdigung der Dinge nach dem absoluten und relativen Werthe unterscheidet [6]). Auch handelte er einige

5) Diogenes Laert. VII. §. 88. Ὁ μεν ουν Διογενης τελος φησι ῥητως, το ευλογιςειν εν τη των κατα φυσιν εκλογη. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 134.

6) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. pag. 152, 154. Diogenes Laert. VII. §. 105. Beide Stellen sind nicht sehr klar. Indessen scheint doch so viel daraus zu erhellen, daß die späteren Stoiker die αξία eines Theils in einer weitern Bedeutung nahmen, worinn sie sich nicht allein auf das moralisch Indifferente, sondern auch auf das Sittliche bezog, anderntheils aber die Beurtheilung des Werths nach dieser gedoppelten Rücksicht wieder von einander trennten. Diogenes l. c. αξιαν δε την μεν τινα λεγουσι συμβλησιν προς τον ὁμολογουμενον βιον, ἥτις εςι περι παν αγαθον· την δε, ειναι μεσην τινα δυναμιν η χρειαν συμβαλλομενην προς τον κατα φυσιν βιον, ὁμοιον ειπειν, ἡν τινα προσφερεται προς τον κατα φυσιν βιον πλουτος η ὑγιεια. Diese letzte Würdigung scheint nun dieselbe zu seyn, welche Diogenes von Babylon beym Stobäus am angeführten Orte δοσις nennt, (wenn anders dieses Wort richtig ist); την δε δοσιν φησιν ὁ Διογένης κρισιν ειναι, εφ' ὁσον κατα φυσιν εςι, η εφ' ὁσον χρειαν τη φυσει παρεχεται. Die erste ist wenigstens offenbar in den folgenden Worten enthalten: τριτην δε φησιν ειναι, καθ' ἡν φαμεν αξιωμα τινα εχειν

ge casuistische Fragen ab. Aus dem, was wir gesagt haben, erhellet, daß Diogenes sich vorzüglich mit Dialektik und Moral beschäftigte 7). Diogenes scheint sich vorzüglich mit der praktischen Philosophie beschäftiget, weniger aber Aufmerksamkeit der damals so viel Sensation machenden Streitfrage der Akademiker und Stoiker schenkte; denn Chrysipp schien bis jetzt noch die Akademiker siegreich bestritten zu haben. Die Sache hätte vielleicht geruhet, wenn nicht Chrysipps Schatten einen größern Gegner, als er selbst war, geweckt hätte.

Carneades, (geboren um die 41 Olympiade), war dieser Gegner, von dessen Leben wir nichts mehr wissen, als daß er aus Cypern stammte, zu Athen die Logik bei dem Stoiker Diogenes studierte, auch Chrysipps Schriften fleißig las, dann aber zu der Parthie der Akademiker übertrat, den Akademiker Hegesinus hörte, und durch seinen Scharfsinn und seine damit verbundene hinreißende Beredsamkeit nicht allein der furchtbarste Gegner der Stoiker wurde, sondern auch so viel Ansehen und Ruhm sich erwarb, daß er von den Atheniesern nebst dem Diogenes und Critolaus, in einer wichtigen Staatsangelegenheit nach Rom gesendet wurde. Er lebte in ununterbrochener Beschäftigung mit der Philosophie, vorzüglich der praktischen, ohne jedoch ein schriftliches Denkmal seiner wissenschaftlichen Thätigkeit zu hinterlassen, bis in sein

εχειν και αξιαν, ήπερ περι αδιαφορα ου γινεται, αλλα περι μονα τα σπουδαια. Ist dieses nun richtig, so ist der Text der Canterischen Ausgabe p. 152. ohne Noth von Heeren geändert worden.

7) Cicero de Oratore II. c. 38. De offic. II. c. 24.

ein hohes Alter, und starb im 85, (nach dem Cicero in dem 90) Jahr seines Alters. (Olympiade 162, 4.) [8])

Unstreitig war die Lectüre der Chrysippischen Schriften die beste Schule zur Uebung der Denkkraft und zur Nahrung des skeptischen Geistes für einen jungen Mann, den die Natur mit den Gaben des Denkens und der Beredsamkeit so freygebig ausgestattet hatte. Er fand in denselben nicht nur eine Uebersicht von dem Streit der Akademiker und Stoiker, von den Hauptpunkten, in welchen sie sich von einander entfernten, sondern auch die vollständigen Acten desselben, die Gründe der beiden Partheien, nebst Chrysipps bisher für siegreich gehaltenen Bestreitung der skeptischen Räsonnements der Akademiker. Er konnte hier sogleich mit einem Blicke die schwache Seite beider Parthieen übersehen, sich im Widerlegen der scheinbaren Gegengründe üben und lernen, von welcher Seite der Akademiker mit dem größten Vortheil den dogmatisirenden Stoiker angreifen müsse. Carneades war so gerecht, dem Chrysippus, der nicht mehr am Leben war, dieses Verdienst zuzusprechen, daß er ohne Chrysipp nicht das worden wäre, was er war [9]). Diesen Vorübungen verdankte er seine lichte

8) Diogenes Laert. VII. §. 61, 65. Cicero Academicar. Quaestion. I, c. 6, 30. de Oratore II. c. 57, 38. Aelian. Var. Histor. III. c. 17. Valerius Maximus VIII. c. 7. Plutarch Vita Caton. c. 22. Macrob. Saturnal. I. c. 5. Gellius Noct. Att. VII. c. 14.

9) Diogenes Laert. VII. §. 62. Οὗτος τα των Στωικων βιβλια αναγνους, επιμελως τα Χρυσιππου, επιεικως αυτοις αντελεγε, και ενημερει τοσουτον, ὥστε

lichtvolle Darstellung, seine eindringende Beurtheilung, welche, in Verbindung mit seiner Beredsamkeit, ihm den Sieg in allen Debatten über wissenschaftliche Gegenstände und die außerordentliche Gewalt über die Meinungen und Ueberzeugungen Anderer verschaffte, daß jedermann voll Erstaunen von dem Strom und der Stärke seiner Gedanken sich hingerissen fühlte, niemand es wagte, ihm zu widersprechen [10]). Er pflegte das Für und Wider, Satz und Gegensatz in jeder Materie mit gleicher Stärke der Beredsamkeit und mit allen Gründen der Wahrscheinlichkeit so überzeugend zu entwickeln, daß der Zuhörer in eine Art von Ungewißheit und Unentschiedenheit versetzt wurde, woraus er sich nicht zu helfen wußte; durch diese Methode suchte er allen einleuchtend zu machen, daß noch kein objectives Wissen möglich, und der Mensch sich bis jetzt bloß mit Wahrscheinlichkeiten begnügen müsse [11]). Es wäre zu wünschen gewesen, daß Carneades wäh-

ὡϛε εκεινο επιλεγειν· ει μη γαρ ην Χρυσιππος, ουκ αν ην εγω.

10) Cicero de Oratore II. c. 38. Carneadis vero vis incredibilis illa dicendi et varietas perquam esset optanda nobis: qui nullam unquam in illis suis disputationibus rem defendit, quam non probarit; nullam oppugnavit, quam non everterit. Eusebius Praeparat. Evang. XIV. c. 8.

11) Eusebius Praeparatio Evangelic. XIV. c. 8. Κατα γαρ την του πιθανου ροπην ἑκατερον παρασχων, ουδετερον ειπε βεβαιως καταλαμβανεσθαι· ην γουν ληϛης και γοης σοφωτερος. παραλαβων γαρ αληθει μεν ὁμοιον ψευδος, καταληπτικη δε φαντασια καταληπτον (ακαταληπτον) ὁμοιον, και αγαγων εις τας ισας ουκ ειασεν ουτε το αληθες ειναι

während seiner Laufbahn einen würdigen Gegner gefunden hätte in dem Kampf, mit welchem sein Geist vielleicht noch reifere Früchte hätte hervorbringen können. Allein aus Mangel an Beredsamkeit wagte es keiner der damals lebenden Denker, selbst nicht eine Streitschrift gegen ihn zu schreiben, geschweige denn in einen mündlichen Streit sich einzulassen. Der Stoiker, Antipater, war der einzige, welcher zwar eine Gegenschrift gegen ihn aufsetzte, sie aber nicht bei seinem Leben wagte, öffentlich bekannt zu machen [12]).

Mit weit mehr Deutlichkeit setzte Carneades das Verhältniß des Skepticismus zum Dogmatismus auseinander, indem er aus der Betrachtung des Vorstellungsvermögens zeigte, daß es kein sicheres unbezweifeltes Criterium der objectiven Wahrheit gebe, und daß kein Wissen, sondern nur Wahrscheinlichkeit dem Menschen beschieden, diese auch für sein praktisches Leben hinreichend sey. Er ging bei diesem Räsonnement, gleich

ναι, ουτε το ψευδος, η ου μαλλον το έτερον του έτερου, η μαλλον απο του πιθανου.

12) **Plutarchus de garrulitate** pag. 514. **Eusebius Praeparat. Evangelica.** XIV. c. 18. Αντιπατρος γουν ὁ κατ' αυτον γενομενος, εμελλε μεν αγωνιαν τι γραφειν· προς δ' ουν τους απο Καρνεαδου καθ' ἡμεραν αποφερομενους λογους ουποτε εδημοσιευσεν, ουκ εν ταις διατριβαις, ουκ εν τοις περιπατοις ουδε ειπεν, ουδε εφθεγξατο, ουδ' ηκουσε τις αυτου, φασιν, ουδε γρυ. αντιγραφας δε επανετεινατο, και γωνιαν λαβων, βιβλια κατελιπε γραψας τοις ὑςερον, ουτε νυν δυναμενα και τοτε αδυνατωτερα προς οὑτως ανδρα ὑπερμεγαν φανεντα και καταδοξαντα ειναι τοις τοτε ανθρωποις τον Καρνεαδην.

gleich den Stoikern, von einigen Sätzen über das Vorstellen aus.

Jede Vorstellung ist eine Veränderung eines empfindenden Wesens, welche sich selbst und noch etwas von ihr Verschiedenes zum Bewußtseyn bringt. Wir nehmen bei dem Vorstellen erstlich die Veränderung selbst wahr, und dann das Objekt, welches die Veränderung in uns hervorgebracht hat. Denn wenn die Sinne nicht durch etwas Aeußeres afficirt und verändert würden, so würde keine Vorstellung durch dieselben entstehen [13].

Da sich jede Vorstellung auf ein Object und das vorstellende Subject beziehet, so hat sie auch ein doppeltes Verhältniß zu dem Objecte und Subjecte. In der erstern Rücksicht ist sie entweder wahr oder falsch, je nachdem sie mit dem Objecte übereinstimmt, oder nicht; in der zweiten aber ist sie wahrscheinlich oder nicht wahrscheinlich [14]. Nun zeigt Carneades, daß es keine Ueberzeugungs-

13) Sextus Empiricus advers. Mathematic. VII. §. 161. Ἡ δε γε αιϛθησις ακινητος μεν ουσα και απαθης και ατρεπτος, ουτε αιϛθησις εϛιν, ουτε αντιληπτικη τινος. τραπεισα δε και πως παθουσα κατα την των εναργων ὑποπτωσιν, τοτε ενδεικνυει τα πραγματα. — τουτο δε το παθος αὐτου ενδεικτικον οφειλει τυγχανειν και του εμποιησαντος αυτο φαινομενου, ὁπερ παθος εϛιν ουχ ἑτερον της φαντασιας. ὁθεν και φαντασιαν ῥητεον ειναι παθος τι περι το ζωον, ἑαυτου τε και του ἑτερου παραϛατικον.

14) Sextus Empiric. adversus Mathematic. VII. §. 167. Ἡ τοινυν φαντασια τινος φαντα-

gungsgründe für die objective, sondern nur subjective Gewißheit der Vorstellungen, oder Wahrscheinlichkeit gebe.

Um sich von der Wahrheit der Vorstellungen, d. i. ihrer Uebereinstimmung mit ihren Objecten zu überzeugen, müßte man einen sichern Maaßstab (κριτηριον) für ihre Wahrheit haben; denn es giebt Fälle, wo sie die Objecte, nicht wie sie sind, sondern in einem falschen Lichte darstellen. Dazu würde nun, wenn überhaupt eine Vorstellung, nur die wahre tauglich seyn. Da es nun aber keine Vorstellung giebt, welche in dem Grade wahr ist, daß dieselbe nicht auch falsch seyn könnte, und jeder wahr scheinenden eine ähnliche falsche zur Seite gestellt werden kann, die sich nicht von der ersten unterscheiden läßt, so würde man nicht wahre Vorstellungen, sondern solche, welche eben so gut wahr als falsch seyn können, zum Kriterium der Wahrheit machen müssen. Ein solches Kriterium ist aber kein Kriterium, weil es das Object und das Verhältniß desselben zur Vorstellung nicht rein zu erkennen giebt [15]).

Wenn

παθος εςιν, οιον, του τε αφ' οὑ γινεται, και του εν ᾡ γινεται· και αφ' οὑ μεν γινεται, ὡς του εκτος ὑποκειμενου αισθητου· του εν ᾡ δε γινεται, καθαπερ ανθρωπου. τοιαυτη δε ουσα, δυο αν εχοι σχεσεις· μιαν μεν ὡς προς το φανταςον· δευτεραν δε ὡς προς τον φαντασιουμενον. κατα μεν ουν την προς το φανταςον σχεσιν, η αληθης γινεται η ψευδης, και αληθης μεν, ὁταν συμφωνος ῃ τῳ φανταςῳ· ψευδης δε, ὁταν διαφωνος. κατα δε την προς το φαντασιουμενον σχεσιν, ἡ μεν εςι φαινομενη αληθης, ἡ δε, ου φαινομενη αληθης.

15) Sextus Empiric. advers. Mathematic.

Wenn nun keine sinnliche Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit abgiebt, so kann es noch weniger ein **Begriff des Verstandes**. Denn die Begriffe müssen erst aus den sinnlichen Vorstellungen herausgebildet werden, und wenn der Verstand ein Object denken soll, so muß er ihm erst gegeben werden; gegeben kann er ihm aber nur durch die Empfindung werden, welche kein Denken ist [16]).

Noch nie war die doppelte Beziehung der Vorstellungen, das Objective und Subjective derselben so deutlich und bestimmt angegeben worden, so weit sich diese Unterscheidung ohne genauere Erörterung des Erkenntnißvermögens ins Licht setzen ließ. Ohne diese war aber auch weder der Dogmatismus noch der Skepticismus

tic. VII. §. 163. 164. Αλλ' επει ου το καθ' αληθειαν αει ποτε ενδεικνυται, πολλακις δε διαψευδεται και διαφωνει τοις αναπεμψασιν αυτην πραγμασιν, ὡς οἱ μοχθηροι των αγγελων, κατ' αναγκην ηκολουθησε το μη πασαν φαντασιαν δυνασθαι κριτηριον απολειπειν αληθειας, αλλα μονην ει και αρα την αληθη. παλιν ουν επει ουδεμια εστιν αληθης τοιαυτη, οἱα ουκ αν γενοιτο ψευδης, αλλα παση τη δοκουση αληθει καθεσταναι ευρισκεται τις απαραλλακτος ψευδης, γενησεται το κριτηριον εν κοινη φαντασια του τε αληθους και ψευδους· ἡ δε κοινη τουτων φαντασια ουκ εστι καταληπτικη, μη ουσα δε καταληπτικη, ουδε κριτηριον εσται.

16) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII. §. 165 Μηδεμιας δε ουσης φαντασιας κριτικης, ουδε λογος αν ειη κριτηριον. απο φαντασιας γαρ οὑτος αναγεται, και εικοτως· πρωτον μεν γαρ δει φανηναι αυτῳ το κρινομενον· φανηναι δε ουδεν δυναται χωρις της αλογου αισθησεως. ουτε ουν ἡ αλογος αισθησις ουτε ὁ λογος ην κριτηριον.

gehörig zu begründen. Carneades hatte durch die Behauptung, daß keine Vorstellung ihr Object unverfälscht zu erkennen gebe, den Skepticismus an den Punkt geführt, wo er wissenschaftlich bearbeitet werden konnte; aber diese Behauptung konnte er selbst nicht, ohne in Dogmatismus zu fallen, beweisen. Denn woher konnte er wissen, daß keine Vorstellung dem Objecte entspreche; oder daß es Vorstellungen gebe, die einander vollkommen ähnlich sind, von denen die eine dem Gegenstande angemessen, die andere unangemessen ist? Kann sich diese Behauptung auf etwas anders gründen, als auf die Erkenntniß der Objecte, deren Richtigkeit aus ihr dargethan werden soll?

In dieser Rücksicht scheint der Stoiker **Antipater** vollkommen Recht zu haben, wenn er behauptete, diejenigen, welche behaupteten, es gebe keine Gewißheit der Erkenntniß, müßten wenigstens diese Behauptung selbst von ihrem Skepticismus ausnehmen, und es sey Inconsequenz, **wenn man den Satz, durch welchen die Erkenntniß der Objecte geläugnet werde, nicht wenigstens für ein Wissen erkläre** [17]).

Allein die Antwort, welche **Carneades** diesem Einwurf entgegensetzte, zeigt deutlich genug, daß sein Skepticismus nicht positiver sondern negativer Art war. Der Skeptiker, sagte er, welcher behauptete, es lasse sich nichts Objektives erkennen, würde höchst inconsequent seyn, und sich widersprechen, wenn er diese Behauptung für Wissen ausgeben wollte. Denn indem er behauptete,

17) Cicero Academic. Quaest. II, cap. 9. Sed Antipatro hoc idem postulanti, cum diceret, ei, qui affirmaret, nihil posse percipi, consentaneum esse, unum tamen illud dicere percipi posse, ut alia non possent, Carneades acutius resistebat. c. 34.

te, es sey kein objectives Wissen möglich, nehme er nichts aus, und so müsse er selbst seine Behauptung mit darunter begreifen [18]). Ungeachtet also die obigen Sätze einen wissenschaftlich begründeten dogmatischen Skepticismus anzukündigen scheinen, so setzte doch Carneades denselben bloß dem Dogmatismus entgegen; er behauptete nicht etwas apokditisch, sondern verneinte es nur; daß nehmlich irgend eine Vorstellung zum sichern Maaßstab und zuverläßigen Regel dienen könne, wodurch man den objectiven Gehalt der Vorstellungen ermessen könne; er läugnete, daß ein allgemeingültiges Princip für die objective Erkenntniß vorhanden sey. Er sah wohl ein, daß ein solches, da von dem Inhalte oder der Materie der Vorstellungen die Rede war, kein allgemeines seyn könne, daß vielmehr jede Vorstellung und Wahrnehmung ein besonderes unverkennbares Merkmal ihrer Wahrheit bei sich führen müßte, dieses fand er aber nirgends [19]).

Das Resultat des Carneadischen Skepticismus ist also dieses: Es ist nicht zu läugnen, daß wir Objecte

18) Cicero Academ. Quaest. II. c. 9. Nam tantum abesse dicebat, ut id consentaneum esset, ut maxime etiam repugnaret. Qui enim negaret, quidquam esse, quod perciperetur, eum nihil excipere, ita necesse est, ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprehendi et percipi ullo modo posse.

19) Cicero Academ. Quaest. II, c. 32. (Aus dem Klitomachus), itaque ait vehementer errare eos, qui dicant ab Academia sensus eripi, a quibus nunquam dictum sit, aut colorem aut saporem, aut sonum nullum esse, illud sit disputatum, non inesse in his propriam, quae nusquam alibi esset, veri et certi notam.

wahrnehmen, und daß sich die Vorstellungen auf Dinge an sich, welche von der Empfindung unabhängig sind, beziehen; da wir aber keinen Maaßstab zur Bestimmung des objectiven Gehaltes der Vorstellungen, kein materiales Erkenntnißprincip haben, so kann der Mensch über die Dinge an sich apodiktisch weder etwas behaupten noch verneinen; (dieses drückte Carneades so aus: es giebt etwas Wahres, aber es läßt sich nicht erkennen), der Mensch kann keinen Gebrauch von seinen Vorstellungen zum objectiven Wissen sondern nur für sein Handeln machen, und dazu ist Wahrscheinlichkeit, die ihm allein beschieden ist, hinreichend [20]). Wir werden weiter unten Carneades Theorie, worinn er die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit zum Behuf des praktischen Lebens bestimmter unterschied, anführen.

Wir

20) Eusebius Praeparat. Evangelic. XIV. c. 8. Cicero Academicar. Quaestio. II. c. 32. Dupliciter dici assensus sustinere sapientem; uno modo, cum hoc intelligatur, omnino eum rei nulli assentiri, altero cum se a respondendo, ut aut approbet quid aut improbet, sustineat, ut neque neget aliquid neque aiat. Id cum sit, placere, ut nunquam assentiatur; alterum tenere, ut sequens probabilitatem, ubicunque haec aut occurrat, aut deficiat, aut etiam aut non respondere possit, ut placeat, eum qui de omnibus rebus contineat se ab assentiendo, moveri tamen et agere aliquid — reliquit eiusmodi visa, quibus ad actionem excitemur, item ea, quae interrogati in utramque partem respondere possimus, sequentes tantummodo quod ita visum sit, dum sine assensu; neque tamen omnia eiusmodi visa ap-

Wir kennen hieraus den Skepticismus des Carneades, in Ansehung des Grundes und seiner Grenzen; nur ein Punkt bleibt in Ansehung der letztern noch im Dunkeln. Galen berichtet nehmlich, daß Carneades einen mathematischen Satz, dessen Evidenz gar keinen Zweifel zuzulassen scheint, in Anspruch genommen habe, diesen nehmlich, daß zwey Größen, welche mit einer dritten ähnlich sind, auch untereinander ähnlich sind [21]) Er sagt, die Gründe des Carneades wären von seinen Schülern gesammlet, und von mehreren Schriftstellern aufbewahret worden; aber keiner habe sich die Mühe genommen, seine Schlüsse zu entkräften; gleichwohl kennen wir dieselben nicht, und wir würden diesem philosophischen Arzte Dank wissen, wenn er sie angeführt hätte. Es ist nicht unmöglich, daß Carneades damit nur die transcendente Anwendung der Mathematik, und den Wahn, als eröffne sie dem menschlichen Verstande die Einsicht in das ewig unbekannte Land des Uebersinnlichen, bestreiten wollte. Was diese Vermuthung bestätiget, ist die Ansicht der

approbari, sed ea, quae nulla re impedirentur. c. 31.

21) Galenus de optimo docendi genere, Erasmische Uebersetzung, welche der lateinischen Uebersetzung des Sextus Paris. 1569. angehängt ist, S. 558. Carneades ne illud quidem, quod est omnium evidentissimum, concedit esse credendum, quod magnitudines unicuipiam aequales, sint etiam inter sese aequales. Bayle Dict. Not. C. versteht diese Worte von der Grundregel aller Schlüsse, welche Carneades bestritten hatte; allein was Galenus freylich in unbestimmten Ausdrücken darüber sagt, stimmt nicht damit zusammen. Denn soviel siehet man wohl, daß es der Mathematik, aber nicht der Logik gelten sollte.

Stoiker von dem Sorites, oder den Verhältnißbegriffen, welche einen Gradunterschied zulassen. (Man sehe oben). Mit Recht lachte Carneades über die Ausflucht, welche Chrysipp in dem Gedränge ersonnen hatte, ein wenig mit Antworten inne zu halten, wenn in der Reihe relativer Dinge nach dem ersten Gliede des Verhältnisses gefragt wurde. Meinetwegen, sagte er, kannst Du nicht allein ausruhen, sondern auch schlafen. Was hilft es Dir? Es folgt einer, der Dich aus Deinem Schlummer durch die Frage aufwecken wird: Bey welcher Zahl bliebst du stehen? Thue ich noch eins hinzu, ist es dann viel? Du magst so weit gehen als Du willst, immer wirst Du doch gestehen müssen, daß Du nicht die Grenze bestimmen kannst, wo das Wenig oder Viel anfange oder aufhöre. Diese Unbestimmtheit mit ihren Folgen erstreckt sich so weit, daß ich nicht weiß, wo ihr Grenzen zu setzen seyen. Aber, sagt Chrysipp, das kömmert mich nicht; ich halte als ein geschickter Fuhrmann die Pferde an, ehe ich ans Ziel gelange, und um so mehr, wenn die Bahn, auf welcher die Pferde laufen, abhängig ist. Ich halte ein, wenn ich durch Fragen und wiederholte Fragen in Fallstricke gelockt werden soll. Allein wenn Du befriedigende Antwort geben kannst, und doch nicht antwortest, so ist es Stolz; hast Du aber nichts zu antworten, so fehlt es Dir selbst auch am Wissen. Weichst Du darum einer bestimmten Antwort aus, weil die Sache dunkel ist, so bescheide ich mich. Allein wie Du sagst, so lässest Du Dich nie auf dunkle Gegenstände ein, hältst Dich also innerhalb den Grenzen des Begreiflichen. Schweigst Du aber bloß um zu schweigen, so richtest Du nichts aus; denn demjenigen, der Dich zu fangen sucht, gilt es gleich, ob Du Dich stillschweigend oder ausdrücklich gefangen giebst [22]).

Ue-

22) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 29.

Uebrigens haben sich manche Schriftsteller eine sehr unrichtige Vorstellung von dem Skepticismus des Carneades, so wie des Arcesilaus, gemacht, wenn sie vorgaben, dieser Denker habe mit seinem Skepticismus äusserlich nur Parade gemacht, und es sey ihm mit demselben so wenig Ernst gewesen, daß er in dem engern Cirkel seiner Freunde und Schüler eben das behauptet hätte, was er in seinen Disputationen mit den Stoikern in den öffentlichen Hörsälen, zur Verherrlichung seines Namens, durch alle Künste der Dialektik und Rhetorik bezweifelt und bestritten hätte [23]) Allein wenn man dagegen das Geständniß des vertrautesten Schülers des Carneades aus dem Munde eines glaubwürdigern Schriftstellers lieset, daß er nie die eigentliche innere Ueberzeugung dieses Mannes über Gegenstände der Philosophie, auch nicht einmal über das Princip der Moral, oder das höchste Gut habe inne werden können [24]), so wird man jene Behauptung wohl für nichts anders als für Meynung solcher Männer halten können, welche nicht begreifen konnten, wie ein Mensch das bezweifeln könne, was ihnen ausgemacht dünkte.

Die Gründe, welche Carneades für die Zurückhaltung der Ueberzeugung in speculativen Dingen aufstellte, beweisen klar genug, daß es ihm mit dem Skepticismus ein Ernst war. Er fand in allen Theilen der

23) Eusebius Praeparatio Evangelic. XIV. c. 8. aus dem Numerius; zu derselben Ansicht bekannte sich auch Augustinus am Ende des dritten Buchs contra Academicos.

24) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 45. Quamquam Clitomachus affirmabat, nunquam se intelligere potuisse, quid Carneadi probaretur.

Philosophie keine Gewißheit, keinen sichern Grund, weil ihm das Verhältniß der Vorstellungen zu dem zum Grunde liegenden Objecte außer der Sphäre des menschlichen Wissens zu liegen schien, und weil alle Philosopheme diese Genzen überschreiten. Daher disputirte er vorzüglich gegen die Stoiker, da ihre Schule jetzt die herrschende war. Ihre Grundsätze schienen ihm nicht ausgemacht, die Reihe der aus ihnen hergeleiteten Folgerungen ein grundloses, keine Ueberzeugung erzwingendes System zu seyn; er wurde desto mehr zum Bezweifeln und Bestreiten derselben aufgefodert, mit jemehr Zuversichtlichkeit die stoischen Lehrsätze, seitdem Chrysipp mit der angestrengtesten Kunst der Dialektik sie bearbeitet hatte, in dem Tone unumstößlicher Gewißheit angekündiget und vorgetragen wurden. Vorzüglich galt dieses von der Religion und der Moral, Fächer der Wissenschaft, welchen sich Carneades ausschließlich widmete [25]). Die Triebfeder bei seinen unablässigen Bestreitungen der Stoiker scheint nicht Eitelkeit, nicht Ruhmsucht, sondern reine Wahrheitsliebe gewesen zu seyn; er wollte durch seine Zweifel die denkenden Köpfe reizen, immer mehr die Vorurtheile des Ansehens abzulegen und immer gründlicher die Wahrheit zu erforschen [26]). Von diesen Dispu-

25) Cicero Tusculan. Quaestionum V, cap. 29. Quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus. Sed is ut contra Stoicos, quos studiosissime semper refellebat, et contra quorum disciplinam ingenium eius exarserat. c. 30. Cicero de Finib. III. c. 12. De natura Deor. II. cap. 65.

26) Cicero de natur. Deor. I. c. 2. Contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem.

putationen sind uns noch einige Fragmente aufbewahret worden, welche für die Kenntniß des damaligen Zustandes der Philosophie sehr interessant sind, indem sie uns den Widerstreit, in den die Vernunft mit sich selbst geräth, wenn sie außer den Grenzen der Erkennbarkeit auf ein Wissen der übersinnlichen Objecte ausgehet, den Mangel bestimmter Principien für das Philosophiren, das Bedürfniß einer sicheren zuverläßigern Grundlegung für moralische und religiöse Wahrheiten, nur zu deutlich beurkunden.

Zuerst führen wir Carneades skeptisches Räsonnement gegen die stoische Lehre von Gott an, in welchem man, einige Sophistereyen abgerechnet, die Leichtigkeit und Gewandtheit bewundert, mit welcher er aus dem von den Stoikern angenommenen Begriff von dem Wesen und Eigenschaften Gottes, aus einigen mit zu Hülfe genommenen metaphysischen Begriffen, die objective Realität des Begriffs selbst verdächtig macht. Er gieng dabey ganz natürlich von dem Begriff der Stoiker, daß Gott die Seele der Welt, ein beseeltes Wesen (ζωον) sey, aus, und zeigte, auf welche Widersprüche und Ungereimtheiten eine solche menschliche Vorstellungsart führe.

Wenn Gott ein beseeltes und empfindendes Wesen ist, weil ein solches Wesen vollkommener ist, als ein unbeseeltes, so müssen ihm auch alle die Eigenschaften zukommen, welche von einem solchen Wesen unzertrennlich sind. Er muß also erstens Empfindungen haben; denn nur dadurch unterscheidet sich ein empfindendes Wesen von einem nicht empfindenden; er wird um so vollkommener seyn, je mehr Empfindungen und je mehr Sinnorgane er hat. Weit gefehlt also, daß man Gott einige Sinne von denen, welche der Mensch besitzt, als Geschmack und Geruch absprechen müßte, muß man ihm viel-

vielmehr noch mehrere beylegen [27]). Er wird also auch angenehme und unangenehme Empfindungen haben, Lust und Unlust, Vergnügen und Schmerz empfinden, gewisse Dinge begehren, andere verabscheuen, und das darum, weil sie seiner Natur angemessen oder zuwider sind; er ist also veränderlich, denn ohne Veränderung ist keine Empfindung möglich; er ist also auch der Verschlimmerung und der Zerstöhrung unterworfen [28]). Da es aber ungereimt ist, von Gott zu denken, daß er vergänglich sey, weil es mit dem Begriffe streitet, so ist es auch ungereimt, das Daseyn eines solchen Wesens anzunehmen [29]).

Die-

27) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 138. ſeq. Δεον μαλλον, ὡς ελεγεν Καρνεαδης, συν ταις πασαις ὑπαρχουσαις πεντε ταυταις αισθησεσι, και αλλας αυτῳ περισσοτερας προσμαρτυρειν, ἱν' εχῃ πλειονων αντιλαμβανεσθαι πραγματων, αλλα μη των πεντε αφαιρειν.

28) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 142, 148. Cicero de natura deor. III. c. 12, 13, 14. Innumerabilia ſunt, ex quibus effici cogique poſſit, nihil eſſe, quod ſenſum habeat, quin id intereat. Etenim ea ipſa, quae ſentiuntur, ut frigus et calor, ut voluptas et dolor, ut cetera cum amplificata ſunt interimunt. Nec ullum animal eſt ſine ſenſu; nullum igitur animal eſt aeternum.

29) Sextus Empiric. adverſ. Mathem. IX. §. 147. Ει δε τουτο, και φθαρτος εστιν· ατοπον δε γε το λεγειν τον θεον φθαρτον ὑπαρχειν· ατοπον αρα και το αξιουν ειναι τουτον.

Dieselbe Folgerung leitete er noch aus andern Prämissen ab. Jedes lebende und empfindende Wesen ist seiner Natur nach, körperlicher Art, zusammengesetzt, entweder aus allen Elementarstoffen, oder aus einzelnen. Nun ist aber jeder Körper, seine Bestandtheile mögen einartig oder gemischt seyn, der Zerstöhrung unterworfen, entweder durch Trennung der verbundenen Theile, oder durch Verwandlung des einen Stoffs in den andern. Ist also Gott ein beseeltes Wesen, und daher körperlicher Natur, so ist er auch vergänglich [30].

Wenn Gott existirt, so ist er entweder endlich oder unendlich (απειρον). In dem letzten Falle wäre er unbeweglich und unbeseelt. Denn was sich bewegt, geht aus einer Stelle des Raumes in eine andere über; dann ist es aber selbst im Raume, und also begrenzt. In einem beseelten Wesen durchdringt die Seele als Lebenskraft den ganzen Körper, vom Mittelpunkt bis zu den Enden, und von den Enden bis zum Mittelpunkte. In einem unbegrenzten Wesen giebt es aber weder einen Mittelpunkt noch Enden; es kann also nicht beseelt seyn. — Endlich kann aber Gott auch nicht seyn. Denn da das Endliche ein Theil des Unendlichen ist, und das Ganze besser als ein Theil ist, so müßte etwas besser als Gott seyn, welches sich widerspricht. Da also Gott weder endlich noch unendlich ist, auf keine andere Art aber gedacht werden kann, so ist Gott ein Unding [31].

Wenn

30) Cicero de Natura Deorum III. c. 12. Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 180, 181.

31) Sextus Empiricus advers. Mathem. IX. §. 148 — 150. Αλλ' ει μητε απειρον εςι, μητε

Wenn Gott existirt, so ist er entweder unkörperlich oder körperlich. Er ist aber weder das letzte, weil jeder Körper veränderlich und vergänglich ist; noch das erste, weil das Unkörperliche, unbeseelt, ohne Empfindung und Vermögen etwas zu wirken ist [32]).

Vorzüglich war Carneades bemüht zu zeigen, daß Gott weder mit, noch ohne Tugend könne gedacht werden. Ohne Tugend wäre er ein böses Wesen, und keiner Seligkeit fähig; besitzt er aber Tugend, so müßte die Tugend an Würde noch über die Gottheit gesetzt werden, welches sich widerspricht [33]). Wenn Gott aber nicht ohne Tugend zu denken ist, so muß er nicht diese oder jene Tugend, sondern alle besitzen. Nun läßt es sich aber zeigen, daß von keiner einzigen Anwendung auf Gott statt findet, ohne ihn zu einem menschlichen Wesen zu machen. Was soll bei einem Wesen, von dem alles Böse getrennt ist, die Wahl des Bessern? Wozu bedarf der, dem nichts verborgen ist, des Verstan-

des

τε πεπερασμενον, παρα δε ταυτα ουδεν εςι τριτον νοειν, ουδεν εςαι το Θειον.

32) Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 151. Και μην ει εςι τι το Θειον, ητοι σωμα εςιν η ασωματον· ουτε δε ασωματον εςιν, επει αψυχον εςαι και αναισθητον και ουδεν δυναμενον ενεργειν το ασωματον· ουτε σωμα, επει παν σωμα μεταβλητον τε εςι και φθαρτον, αφθαρτον δε το Θειον· ου τοινυν ὑπαρχει το Θειον.

33) Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 176. Ει εςι το Θειον, ητοι εχει αρετην, η ουκ εχει· και ει μεν ουκ εχει, φαυλον εςι το Θειον και κακοδαιμονικον, ἁπερ ατοπον· ει δε εχει, εςαι τι του Θεου κρειττον.

des und der Vernunft, die dem Menschen unentbehrlich sind, um aus dem Gewissen das Ungewisse und Verborgene zu schließen? Wenn aus der gesellschaftlichen Verbindung der Menschen, welche ein Werk des Bedürfnisses ist, die Gerechtigkeit hervorging, wie kann diese bei Gott statt finden? Sollte die Tugend der Mäßigkeit bei ihm gedenkbar seyn, so müßte er des sinnlichen Vergnügens und der Wollust empfänglich seyn. Wie läßt sich endlich Standhaftigkeit in Schmerz, in beschwerlicher Thätigkeit, und Gefahren denken, da alles dieses bei Gott nicht denbar ist? Aber auf der andern Seite können wir uns wohl Gott ohne die Eigenschaft der Vernunft und der Tugend denken? [34]) Wollen wir annehmen, daß Gott diese und alle übrige Tugenden wirklich ausübt, so würden wir uns Gott menschenähnlich denken, denselben Begierden und Versuchungen ausgesetzt, demselben Einfluß äußerer Dinge unterworfen, demselben Schicksale der Vergänglichkeit ausgesetzt. So bestehet die Standhaftigkeit in der Gesinnung eines vernünftigen Wesens, welche uns über alles erhebt, was uns überwiegenden Verdruß und Abneigung erweckt, die Mäßigkeit aber in der Gesinnung, welche uns Stärke giebt, die Gegenstände nicht zu begehren, welche unsere Begierden in einem übermäßigen Grade reizen. Die Anwendung dieser Tugenden setzt also ein Wesen voraus, welches der Unlust empfänglich ist, durch den Einfluß äußerer Umstände, in sei-

34) Cicero de natura deor. III. c. 15. Carneades führt hier einen Gedanken weiter aus, den wir schon oben aus dem Aristoteles (Ethicor. ad Nicomach. X. c. 8.) 3. B. S. 245 auszeichneten. Auch verdient eine Stelle aus Ethicor. magn. II. c. 15. (ebendas. S. 243.) verglichen zu werden.

seinem Zustande verschlimmert, und daher auch zerstöhret werden kann [35]).

Einen weiten Spielraum gaben Carneades die Räsonnements der Stoiker, wodurch diese die gemeinen Volksbegriffe und die mythologischen Vorstellungen mit ihrem theologischen System zu vereinigen suchten, und es konnte ihm hier nicht fehlen, Ungereimtheiten aufzudecken, und von dieser Seite ihre Theologie selbst verdächtig zu machen [36]). Ungeachtet nun unter diesen Gründen, womit Carneades das theologische System der Stoiker bestreitet, einige sind, welche eben so viele Blößen geben, als die angegriffenen, z. B. das Räsonnement über die Göttersprache [37]), so dienten sie doch dazu,

35) Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 152 — 180.

36) Cicero de natura deorum. III. c. 16. seq. Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 182. seq.

37) Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 178. 179. Και ετι ει εςιν, ητοι φωναεν εςιν η αφωνον. το μεν ουν λεγειν αφωνον τον θεον, τελεως ατοπον, και ταις κοιναις εννοιαις μαχομενον, ει δε φωναεν εςι, φωνη χρηται και εχει φωνητικα, οργανα, καθαπερ πνευμονα και τραχειαν αρτηριαν, γλωσσαν τε και ςομα. τουτο δε ατοπον, και εγγυς της Επικουρου μυθολογιας· τοινυν ρητεον μη ὑπαρχειν τον θεον· και γαρ δη ει φωνη χρηται, ὁμιλει· ει δε ὁμιλει, παντως κατα τινα διαλεκτον ὁμιλει· ει δε τουτο, τι μαλλον τη ἑλληνιδι η τη βαρβαρω χρηται γλωσση· και ει τη ἑλληνιδι, τι μαλλον τη ιαδι, η τη αιολιδι η τινι των αλλων; και μην ουδε πασαις· ουδεμια τοινυν· και γαρ ει τη ἑλληνιδι χρηται

dazu, den Anthropomorphismus des gewöhnlichen, und selbst einiger philosophischen Religionssysteme in dem ganzen Zusammenhange, zur Einsicht zu bringen, und die Vernunft gegen solche überschwengliche Erweiterungen der Erkenntniß mißtrauisch zu machen; auch dem Aberglauben Einhalt zu thun, welchen die Stoiker so sehr begünstigten, indem sie Orakel, Wahrsagerey, Divination und Ahndungen in Schutz nahmen [38].

Nicht weniger merkwürdig in anderer Beziehung ist Carneades Räsonnement gegen den Grund der moralischen Verbindlichkeit. Bei seinem Aufenthalte in Rom erregte er ein allgemeines Erstaunen durch seine Declamationen für und wider die Gerechtigkeit, welche er in zwey auf einander folgenden Tagen hielt. In dem ersten Vortrag hatte er die Gründe der berühmtesten Philosophen für die Moralität mit seiner gewöhnlichen Beredsamkeit ausgeführt, (denn er hatte die löbliche Sitte, die Gründe der Gegner, auch wenn er sie widerlegen wollte, in ihrer ganzen Stärke vorzutragen), um sie den folgenden Tag desto siegreicher zu entkräften, weil er leicht entdeckte, daß sie siegreich angegriffen werden konnten [39]. Sein Räsonnement, wel-

ται, πως τη βαρβαρῳ χρησεται, ει μη εδιδαξε τις αυτον; ει μη ἑρμηνεις εχει παραπλησιους τοις παρ᾽ ἡμιν δυναμενοις ἑρμηνευειν; ῥητεον τοινυν μη χρησθαι φωνῃ το θειον· δια δε τουτο και ανυπαρκτον ειναι.

38) Cicero de divinat. II. c. 3.

39) Lactantius divinar. institut. V. c. 14. 16. Carneades ergo quoniam erant infirma, quae a philosophis afferebantur, sumpsit audaciam refellendi, quia refelli posse intellexit.

welches einige schon von den Sophisten gebrauchte, von dem Plato angeführte und bestrittene Gedanken weiter entwickelt, beweißt, wie sehr man in der Cultur der Vernunft weiter gekommen war, beweist, daß man die Foderungen des Sittengesetzes klar und deutlich von dem, was Neigung und Bedürfniß heischt, unterschied, beides als etwas entgegengesetztes betrachtete, und nur einen Ueberzeugungsgrund vermißte, aus welchem die Gültigkeit des Sittengesetzes selbst im Widerspruch mit den Trieben des physischen Menschen erhellte. Folgendes sind die Hauptpunkte desselben:

Die Menschen haben sich immer Rechtsgrundsätze nach ihrem Vortheil gebildet, welche eben so mannichfaltig nach ihren Sitten als veränderlich nach den Zeitumständen waren. Ein Naturrecht giebt es nicht. — Alle Menschen, so wie auch die Thiere, werden durch einen Naturtrieb zur Wahrnehmung ihres Vortheils bestimmt; es giebt daher entweder keine Gerechtigkeit, oder wenn es eine giebt, so muß sie die größte Thorheit seyn, weil man durch sie nur sich schaden und andern nützen würde [40]). Wenn daher die herrschenden Völker, zumal die Römer, die den größten Theil des Erdbodens bezwungen hätten, gerecht seyn, das ist, fremdes Eigenthum wieder zurückgeben wollten, so müßten sie in die Strohhütten zurückkehren und in Noth und Elend leben. Wenn Jemand einen flüchtigen Scla-

40) Lactant. divinar. institut. V. c. 16. Jura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilicet varia pro moribus et apud eosdem pro temporibus saepe mutata; ius autem naturale esse nullum. Omnes et homines et alias animantes ad utilitates suas natura ducente ferri; proinde aut nullam esse iustitiam, aut, si sit aliqua, summam esse stultitiam; quoniam sibi noceret, alienis commodis consulens.

Sclaven oder ein ungesundes Haus hat, und sie um dieser Fehler willen, die ihm allein bekannt sind, zum Kauf ausbietet, wird er diese Fehler dem Käufer angeben oder nicht? Giebt er sie an, so handelt er zwar als ein ehrlicher Mann, weil er nicht betrügt, aber man wird ihn für einen einfältigen Mann erklären, weil er seine Sachen entweder gar nicht, oder zu wohlfeil verkaufen wird; verschweiget er sie aber, so ist er zwar klug, weil er auf seinen Nutzen denkt, aber unmoralisch, weil er betrügt. Ein anderer Fall. Es kommt Jemand zu Einem, der in seiner Einfalt Gold für Messing oder Silber für Bley verkauft: wird er stille dazu schweigen, um einen guten Kauf zu machen, oder den Irrthum entdecken, um es theuer zu bezahlen? Das letzte scheint in der That Thorheit zu seyn. Und doch sind dieß Fälle, wo man gerecht seyn kann, ohne sein Leben in Gefahr zu setzen; es giebt aber andere, wo die Gerechtigkeitsliebe Aufopferungen heischt. Es ist ein Gebot der Gerechtigkeit, keinen Menschen zu tödten, sich des Eigenthums eines andern schlechterdings zu enthalten. Was wird nun der Gerechte bei einem Schiffbruche thun, wo ein schwächerer ein Brett ergriffen hat? wird er ihn nicht herunterstoßen, um sein eignes Leben zu retten, zumal da er keine Zeugen zu fürchten hat? Gewiß, wenn er klug ist, denn sonst müßte er selbst umkommen. Wollte er aber lieber sterben, als sich an dem andern vergreifen, so wäre er nicht gerecht, sondern ein Thor, da er sein Leben aufopfert, um das Leben eines andern zu erhalten. Es giebt hier kein drittes, man ist entweder klug und unsittlich, oder gerecht und thöricht [41]). Endlich theilte er die Gerechtigkeit ein in die natürliche und bürgerliche; zeigte aber, daß die bürgerliche, Klugheit aber nicht Gerechtigkeit; die natürliche aber, zwar Gerech,

41) Lactant. divinar. institut. V. c. 16.

rechtigkeit, aber Unklugheit sey. Hiedurch suchte er die Grundlosigkeit beider darzuthun [42]).

Diese wenigen Bruchstücke aus dieser Declamation, deren Erhaltung wir allein dem Lactantius verdanken, lassen den Verlust der ganzen philosophischen Rede bedauern, noch mehr aber, daß er uns von dem Nachdenken des scharfsinnigen Denkers, der sich ausschließend mit den praktischen Wissenschaften vorzüglich beschäftigte, nicht mehreres, und wären es auch nur Zweifel und Einwürfe, erhalten hat. Nichts konnte erwünschter für den Fortschritt der Wissenschaft seyn, als wenn Männer, die mit Forschungsgeist ausgerüstet, die gewöhnliche Trägheit und die Bequemlichkeit, auf halbem Wege stehen zu bleiben, und andern bloß nachzusprechen, zu bekämpfen, gewöhnliche Vorstellungsarten bestreiten, oder die bisher für unerschütterlich gehaltenen Stützen allgemeiner Ueberzeugungen durch Zweifel erschüttern, und durch ihre paradoxen Sätze Aufsehen erregen, zumal wenn sie dabey von keiner andern Triebfeder als der Liebe zur Wahrheit getrieben werden. Diese Wahrheitsliebe kann man um so weniger dem Carneades absprechen, je mehr er durch seinen Lebenswandel bewies, daß er die Pflichten der Tugend praktisch ausübte, deren Grund und Verbindlichkeit er

42) Lactant. divinar. institut. V. cap. 16. Ita ergo iustitiam cum in duas partes divisisset, alteram civilem esse dicens, alteram naturalem, utramque subvertit, quod illa civilis sapientia sit quidem, sed iustitia non sit; naturalis autem illa iustitia sit quidem, sed non sit sapientia. Man siehet übrigens aus Cicero Offic. III. c. 12. daß um diese Zeit mehrere casuistische Fragen ähnlicher Art, in den Schulen und Schriften der Philosophen aufgestellet und untersucht wurden.

er theoretisch nicht nachweisen konnte [43]). Freylich konnten indessen solche Zweifel so lange nicht vollkommen fruchtbar für die Wissenschaft werden, als nicht der philosophische Geist eine dem Dogmatismus entgegengesetzte Richtung erhielt. Man konnte bei der herrschenden Ansicht sie weder widerlegen noch auflösen; eben so wenig aber, wegen des besorglichen Einflusses auf die sittliche Cultur gut heißen; man begnügte sich, gegen sie zu predigen, ohne die Sache einer tiefern Forschung zu unterwerfen [44]).

43) Quintilian. Institut. Orat. XII. c. 1. Neque enim Academici, cum in utramque disserunt partem, non secundum alteram viuunt. Neque Carneades ille, qui Romae audiente censorio Catone, non minoribus viribus contra iustitiam dicitur disseruisse, quam pridie pro iustitia dixerat, iniustus ipse vir fuit. Lactantius divinar. Instit. V. c. 17. Sensit igitur Carneades, quae sit natura iustitiae, nisi quod parum alte prospexit, stultitiam non esse, quamquam intelligere mihi videor, qua mente id fecerit. Non enim vere existimavit, eum stultum esse, qui iustus est; sed cum sciret non esse, et rationem tamen, cur ita videretur, non comprehenderet, voluit ostendere, latere in abdito veritatem, ut decretum disciplinae suae tueretur, cuius summa sententia est, nihil percipi posse.

44) Cicero de Legib. I. c. 13. Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab ab Arcesila et Carneade recentem exoremus, ut sileat; nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videmur, nimi-

Wenn einige Schriftsteller glauben, Carneades habe, ungeachtet seines Skepticismus, ein höchstes Princip für die freyen Handlungen angenommen, nehmlich die Befriedigung der ersten Naturtriebe, oder der Grundtriebe, so haben sie vergessen, daß Carneades dieses nicht als sein eignes Princip vertheidigte, sondern nur hypothetisch annahm, um das Stoische Moralsystem zu bestreiten [45]). Eine solche positive Behauptung ist auch dem Geiste dieses Skepticismus nicht angemessen, dessen innere Ueberzeugung auch selbst die vertrautesten Schüler nicht errathen konnten [46]). Der Hauptpunkt, an welchem Carneades die Stoiker angriff, bestand darinn, daß er zu zeigen suchte, ihr Moralsystem sey nicht der Sache, sondern nur den Worten nach, von dem peripatetischen verschieden; der Grundtrieb der menschlichen Natur sey nicht Sittlichkeit allein, sondern auch der Trieb nach Vergnügen; durch beide müsse der höchste Zweck des Menschen, und sein höchstes Gut

nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo.

45) Cicero Tusculanar. Quaestion. V. c. 30. Nihil bonum, nisi naturae primis bonis aut omnibus aut maximis frui, ut Carneades contra Stoicos differebat. Cicero Academicarum Quaest. I. c. 42. Introducebat etiam Carneades, non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse, frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset.

46) Cicero Academicar. Quaestion. II, c. 45.

Gut bestimmt werden [47]). Dieses war eigentlich die Behauptung des Callipho, eines Mannes, dessen Cicero einigemal gedenket, ohne uns über seine Person und sein Zeitalter, (das doch wahrscheinlich nicht viel höher über den Carneades hinaus zu setzen ist), einen Wink zu geben. Callipho wollte einen Mittelweg zwischen dem System des Aristipp's und des Zeno einschlagen, und den Menschen weder als bloß sinnliches, noch als bloß geistiges Wesen betrachtet wissen. Er nahm daher das Vergnügen in Verbindung mit der Moralität, als höchstes Gut des Menschen an, doch so, daß er der Moralität den höchsten Werth zuerkannte [48])

Uebrigens erkannte Carneades wohl, daß ein allgemeiner Zweifel nicht in das praktische Leben übergehen könne, sondern daß man, um nur zu handeln, etwas Ge-

47) Cicero de Finib. III. c. 12. Carneades tuus egregia quadam exercitatione in Dialecticis summaque eloquentia rem in summum discrimen adduxit; propterea, quod pugnare non destitit, in omni hac quaestione, quae de bonis et malis appelletur, non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam, sed nominum. Academicar. Quaest. II. c. 45. Possum esse medius, ut quoniam Aristippus, quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur, Zeno, quasi corporis simus expertes, animum solum complectitur, Calliphontem sequar, cujus quidem sententiam Carneades ita studiose defensitabat, ut eam probare etiam videretur.

48) Cicero de Finib. II. cap. 6. Callipho adiunxit ad honestatem voluptatem, Diodorus ad eandem honestatem addidit vacuitatem doloris. Tus-

Gewisses und Festes haben müsse, um darauf bestimmte Regeln zu gründen. Dazu ist aber keinesweges nöthig, daß man die äußeren Objecte erkenne, wie sie an sich sind; vielmehr würde, wenn man nicht eher etwas thun wollte, als bis man alle Objecte und Umstände, welche dabey vorkommen, bis auf den Grund erforscht hätte, jedes Handeln, jedes Unternehmen eines Geschäftes unmöglich werden. Nicht Erkenntniß der Dinge an sich, sondern nur Beobachtung und Erkenntniß des Verhältnisses der äußern Gegenstände zu uns ist der Grund unsers Handelns und Verfahrens. Und damit muß sich selbst der Weise begnügen. Wenn er eine Reise zur See machen will, so kann er nie mit mathematischer Gewißheit erkennen, daß er eine glückliche Fahrt haben werde; hat er aber ein gutes Fahrzeug, einen geschickten Steuermann, ist die Witterung gut, und das Meer ruhig, der Ort, wohin er reisen will, nicht zu weit entfernt, so hat er so viel Grund zur wahrscheinlichen Hoffnung, daß seine Reise glücklich ablaufen werde, als er nur wünschen kann [49]). Diese wahrscheinliche Erkenntniß

Tusculan. Quaest. V. c. 31. Eadem Calliphontis erit Diodorique sententia, quorum uterque honestatem sic complectitur, ut omnia, quae sine ea sint, longe et retro ponenda censeat. Gleich darauf scheint aber Cicero dem Carneades noch eine andere Behauptung als die des Callipho beyzulegen, doch in solchen dunkeln Ausdrücken, daß das Factum selbst nicht dadurch aufgeklärt wird.

49) Cicero Academicar. Quaest. II, c. 31. Tale visum nullum esse, ut perceptio consequeretur, ut autem probatio, multa. Etenim contra naturam esset, si nihil probabile esset, sequitur omnis vitae ea, quam tu Luculle commemorabas

niß (bestimmter würde man sie Erfahrungserkenntniß nennen können), muß man dem Menschen lassen; sie ist seiner ganzen Natur angemessen, da er einen organischen Körper und ein Gemüth hat, da er durch die Sinne und die Thätigkeit seiner Seele afficirt und in Bewegung gesetzt wird [50]).

Diese wahrscheinliche Erkenntniß gründet sich auf das Vermögen des Menschen, afficirt zu werden. Einige Empfindungen sind mit einem Gefühl der Zuneigung, des Fürwahrhaltens, andere mit einem Gefühl der Abneigung, des Nichtfürwahrhaltens verbunden. Die ersten nannte Carneades εμφασις, wahrscheinliche Vorstellungen; die zweyte απεμφασις, unwahrscheinliche Vor-

bas, eversio. Itaque et sensibus probanda multa sunt, teneatur modo illud, non inesse quidquam tale, quare non etiam falsum nihil ab eo differens esse possit. Sic quidquid acciderit specie probabile, si nihil se offeret, quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio vitae gubernabitur; etenim is quoque, qui a vobis sapiens inducitur, multa sequitur probabilia, non comprehensa neque percepta neque assensa, sed similia veri; quae nisi probet, omnis vita tollatur.

50) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 31. Non enim est e saxo sculptus, aut e robore dolatus; habet corpus, habet animum; movetur mente, movetur sensibus, ut ei multa vera videantur. Beide Stellen sind aus Clitomachus Werke de sustinendis assensionibus genommen.

stellungen [51]). Diese Vorstellungen können nun bald klar, bald dunkel seyn, nach Beschaffenheit des Objects und Subjects. Wenn z. B. der Gegenstand zu klein, oder zu entfernt, oder die Sinnorgane schwach sind, dann entsteht eine dunkle Vorstellung, und das Fürwahrhalten ist schwächer. Es kann seyn, daß hier zuweilen der Schein betrügt, eine falsche Vorstellung den Schein einer wahren annimmt; allein weil das selten geschieht, so darf man daher derjenigen, welche gewöhnlich wahrscheinlich ist, den Glauben nicht versagen. Das Gewöhnliche ist die Regel des Wahrscheinlichen [52]).

Keine Vorstellung ist in dem Menschen isolirt; immer hängen mehrere, wie eine Kette zusammen. Wenn man einen Menschen wahrnimmt, so besteht die Vorstellung desselben aus mehreren Theilvorstellungen, theils von dem, was man an dem Menschen wahrnimmt, Größe, Gestalt, Farbe, Sprache, Kleidung, theils von seinen Verhältnissen zu den ihn umgebenden Dingen, als Luft, Licht, Gesellschaft. Je mehr nun diese Vorstellungen mit einander zusammmenstimmen, keine der andern widerspricht, desto mehr gewinnt das Ganze an

51) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotypos. 1. §. 230. Επειδη οἱ μεν περι Καρνεαδην και Κλειτομαχον μετα προσκλισεως σφοδρας πειθεσθαι τε και πιθανον ειναι τι φασιν; advers. Mathematic. VII. §. 169. Ὡς ἡ μεν φαινομενη αληθης, εμφασις καλειται παρα τοις Ακαδημαϊκοις και πιθανοτης και πιθανη φαντασια· ἡ δ' ου φαινομενη αληθης, απεμφασις τε προσαγορευεται και απειθης και απιθανος φαντασια.

52) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII. §. 171 — 175.

an Wahrscheinlichkeit. So glauben wir, daß dieser Mensch Sokrates ist, wenn wir alles an ihm so finden, wie wir es sonst wahrgenommen haben, die Größe, die Gestalt, die Farbe, seine Stellung, Kleidung, und an einem Orte, wo er mit keinem Andern ihm ähnlichen verwechselt werden kann. Eine solche Vorstellung nennt Carneades απεριςπαςος, eine wahrscheinliche zusammenstimmende [53]).

Wenn die einzelnen, zu einem Gegenstande gehörigen Vorstellungen nicht nur zusammen stimmen, sondern auch alle einzeln der sorgfältigsten Prüfung unterworfen worden, wie vorhin die ganze Vorstellung, wenn Subject und Object, und alle Umstände und Verhältnisse in der Lage sind, wie sie seyn müssen, und sich nichts findet, was das Fürwahrhalten zurückhält, dann entsteht der höchste Grad der Wahrscheinlichkeit, welche nur eine mit sich übereinstimmende, durchgängig geprüfte (διεξωδευμενη) Vorstellung gewährt. Diese Prüfung anzustellen, verstattet nicht immer Zeit und Ort, auch ist es nicht immer nothwendig, so umständlich alles zu untersuchen, sondern nur bei wichtigen, unsere Glückseligkeit betreffenden Handlungen [54]).

Die-

53) Sextus Empiricus advers. Mathemat. VII. §. 176 — 181. Επει δε ουδε ποτε Φαντασια μονοειδης ὑΦιςαται, αλλ' ἁλυσεως τροπον αλλη εξ αλλης ηρτηται, δευτερον προσγινεται κριτηριον, πιθανη ἁμα και απεριςπαςος Φαντασια. — όταν ουν μηδεμια τουτων των Φαντασιων περιελκη ἡμας τω Φαινεσθαι ψευδης, αλλα πασαι συμΦωνως Φαινωνται αληθεις, μαλλον πιςευομεν.

54) Sextus Empiric. advers. Mathematic. VII. §. 182 — 190. Επι μεν γαρ της απε-

ριςπα-

Dieser Probabilismus des Carneades ist nun nichts weiter, als Arcesilaus Lehre von dem Gebrauch der Vernunft für das praktische Leben (ευλογιϛια) ab r weiter ausgeführt. Er gründete sich auf den Beweis, daß für den Menschen keine objectiv reale Erkenntniß beschieden sey, und daß er von seinen Vorstellungen keinen objectiven, sondern nur subjectiven Gebrauch für die Zwecke des praktischen Lebens machen könne. Es ist unverkennbar, daß sein Räsonnement, in Ansehung der Gründlichkeit und Bestimmtheit, noch vieles zu wünschen übrig läßt. An dem Hauptpunkt der Untersuchung streift sie nur vorbey, welche eine tiefere Untersuchung des Erkenntnißvermögens und des Gebiets der reinen Vernunft erfoderte, woraus selbst das Wissen, welches keine Erfahrung voraussetzt, und die gewissen Grundsätze der Erfahrung mit sicherer Bestimmtheit würden herausgehoben worden seyn. Allein der Gang der Gegner, welchen Carneades folgte, führte freylich nur in einer gewissen Ferne darauf hin. Daher hatte selbst seine Wahrscheinlichkeitslehre etwas Unzureichendes und Unbefriedigendes, wenn sie als die dem Menschen einzig mögliche Erkenntnißart gelten sollte, und die Einwürfe dagegen, welche die Stoiker von dem moralischen Bewußtseyn hernahmen, blieben immer unbeant-

ρισπαϛου ψιλον ζητειται το μηδεμιαν των εν τη συνδρομη Φαντασιων, ὡς ψευδη ἡμας περισπαν, πασας δε ειναι αληθεις τε και Φαινομενας και μη απιθανους· επι δε της κατα την περιωδευμενην συνδρομην ἑκαϛην των εν τη συνδρομη επιϛατικως δοκιμαζομεν· οἱον, οντων κατα τον της κρισεως τοπον, του τε κρινοντος και του κρινομενου, και του δι' οὑ ἡ κρισις, αποϛηματος τε και διαϛηματος, τοπου, χρονου, τροπου, διαθεσεως, ενεργειας, ἑκαϛον των τοιουτων ὁποιον εϛι, Φιλοκρινουμεν. Cicero Academic. Quaest. II. c. 11, 31.

antwortlich und unbesiegbar, so wenig sie auch die objectivreale Erkenntniß, die sie eben so wenig in bestimmte Grenzen einzuschließen vermochten, gegen die skeptischen Angriffe vertheidigen konnten.

Unter den Schülern des Carneades verdient allein **Clitomachus** eine kurze Erwähnung, weil er derjenige war, der die philosophischen Forschungen des Carneades, der keine Schrift hinterlassen hatte, in den seinigen zur Kenntniß der folgenden Generationen brachte. Dieser, von den Alten sehr geschätzte Mann war von Geburt ein Carthaginenser, der in seinen männlichen Jahren von dem Rufe des Carneades nach Athen gezogen wurde, seinen Namen Asdrubas in den vielleicht gleichbedeutenden Clitomachus veränderte, griechische Sitten annahm, das Bürgerrecht in Athen erhielt, und sein Vaterland nie wieder sah [55]. Als Schüler und Freund des Carneades, mit dem er bis an dessen Tod in vertraulichem Umgange lebte, als ein Mann von vielem Geiste, obgleich weniger Beredsamkeit, war er ganz dazu geeignet, Carneades Räsonnement der Nachwelt zu überliefern, und den Streit der Akademiker mit Ruhm fortzusetzen. Zu diesem Behufe hatte er das dogmatische System nicht allein der Stoiker, sondern auch der Peripate-

55) **Diogen. Laert.** IV. §. 67. Κλειτομαχος, Καρχηδονιος, οὑτος εκαλειτο μεν Ασδρουβας, και τῃ ἰδιᾳ φωνῃ κατα την πατριδα εφιλοσοφει· ελθων δ' εις Αθηνας ηδη τεσσαρακοντα ετη γεγονως, ηκουσε Καρνεαδου, κἀκεινος αποδεξαμενος αυτου το φιλοπονον, γραμματα τε εποιησε μαθειν και συνησκει τον ανδρα. **Stephanus Byzantin. Plutarch. Orat. I. de Alexandri fortuna** p. 328. **Cicero Academicar. Quaestio.** II. c. 6. **Tusculan. Quaestionum** V. c. 37. **Symmachus Epist.** X. 65.

patetiker fleißig studiert und erforscht [56]). Indessen finden wir nicht, daß er irgend einen Schritt weiter gegangen sey, den Skepticismus mehr begründet, die Grenzen desselben bestimmter unterschieden, oder über andere Gegenstände diese Censur der Vernunft ausgedehnt habe. Unter seinen zahlreichen Schriften waren die von der Zurückhaltung des Fürwahrhaltens (*περι εποχης*) die merkwürdigsten; auch schrieb er über dieselbe Materie zwey Schriften, welche Römern, die eine dem Dichter Lucilius, die andere dem Consul Censorinus gewidmet waren [57]). Carneades hatte zuerst die Wißbegierde nach philosophischen Untersuchungen unter den Römern geweckt, sein Schüler erhielt und erweiterte sie.

Fünfter Abschnitt.

Antipater, Panätius, Posidonius.

Antipater war, wie oben schon erwähnt worden, der einzige von den Stoikern, welche sich zwar nicht mündlich, aber doch schriftlich in eine Widerlegung der skepti-

56) Diogenes Laert. IV. §. 67. *Και διεδεξατο τον Καρνεαδην, και τα αυτου μαλιςα δια των συγγραμματων εφωτισεν· ανηρ εν ταις τρισιν αιρεσεσι διατριψας, εν τε τῃ Ακαδημαικῃ και Περιπατητικῃ και Στωικῃ.*

57) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 31, 32.

tischen Räsonnements des Carneades einließ; aber weder die Art, wie er sich dabey benahm, noch die Aufnahme, welche seine Bemühung fand, war so beschaffen, daß sie zur Nachfolge reizen konnte.

Er war aus Tarsus, und ein Schüler des Diogenes [1]). Selbst noch als er sterben wollte, rechnete er unter die glücklichen Ereignisse seines Lebens, daß er von Cilicien nach Athen gekommen war [2]). Ungeachtet er das ganze stoische System mit der in ihm gegründeten Anlage zu überschwenglichen Speculationen angenommen hatte, (aus dieser Ursache scheint ihn wenigstens Cicero homo opiniosissimus zu nennen [3]), so band er sich doch nicht an den Buchstaben des Systems, sondern forschte mit selbstständigerer Richtung des Geistes, welche ihn auf manche abweichende Behauptungen führte. So läuterte er den theologischen Lehrbegriff durch schärfere Bestimmung der Idee von Gott. Chrysipp hatte noch eine Menge Untergötter unter der obersten Weltursache angenommen, welche sich von dieser durch die beschränkte Existenz und ihre Vergänglichkeit unterschieden. Allein dieses fand Antipater mit der Idee der Gottheit im Widerspruche. Die Gottheit läßt sich nicht den-

1) Cicero führt de offic. II. c. 24. einen andern Stoiker von Tyrus an, welcher ebenfalls ein Stoiker, aber viel jünger als dieser war: der letzte lebte nach Panätius, schrieb über die Pflichten, und starb zu Cicero's Zeiten. Zeno von Tarsus aber war der Schüler des Diogenes, verglichen offic. III. c. 12.

2) Plutarchus de animi tranquillitate. p. 469.

3) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 47.

denken ohne Ewigkeit des Seyns und unbeschränkte Güte und Seligkeit [4]).

In der Lehre von der Freyheit scheint Antipater durch Chrysipps Versuch, Natur und Freyheit zu vereinigen, nicht befriediget worden zu seyn. Es ist nicht genug, sagte er, daß man sagt, die Willensacte sind frey, weil sie nicht von äußern Dingen, sondern von der Natur unsers Geistes abhängen, und bloß durch die Geisteskraft bewirkt werden. Denn findet dasselbe nicht auch bey leblosen Dingen statt? Das Feuer brennt vermöge seiner Natur, durch seine Kraft. Kann man aber darum sagen, daß das Brennen ein freyes Wirken des Feuers sey? Eben so bei der Leyer und andern musikalischen Instrumenten. Man kann also noch immer sagen, daß auch das Wollen eine Wirkung der Natur sey; obgleich unser Geist es ist, der das Wollen ausübt, daß also auch diese Handlungen des Geistes unter dem allgemeinen Gesetz der Naturnothwendigkeit oder des Fatums stehen [5]).

Auch

4) Plutarchus de Stoicor. repugnant. p. 1051. Αντιπατρος ὁ Ταρσευς εν τῳ περι θεων γραφει ταυτα κατα λεξιν· προς δε του συμπαντος λογου την ενεργειαν, ἡν εχομεν περι θεου, δια βραχεων επιλογιουμεθα· θεον τοινυν νοου μεν ζωον μακαριον και αφθαρτον και ευποιητικον ανθρωπων. — pag. 1052. ὁσοι δε περιαιρουνται το ευποιητικον των θεων, απο μερους προβαλλουσι τῃ τουτων προληψει κατα τον αυτον λογον, και οἱ νομιζοντες αυτους γενεσεως τε και φθορας κοινωνειν.

5) Nemesius de natur. hominis p. 291. 293. Ει γαρ την ὁρμην εφ᾿ ἡμιν ταττουσιν, ὁτι φυσει ταυ-

Auch mit moralischen Untersuchungen beschäftigte sich Antipater. Ungeachtet Seneca versichert, daß er äußern Dingen nicht allen Einfluß auf die Glückseligkeit des Menschen abgesprochen habe [6]; so scheint er darum doch keinen wesentlichen Lehrsatz des stoischen Moralsystems aufgegeben zu haben, vielmehr war er ein noch strengerer Moralist, als sein Lehrer Diogenes. Cicero berichtet davon ein merkwürdiges Beyspiel, aus welchem erhellet, daß man zur deutlichern Einsicht in den Sinn und den Umfang des Moralprincips und zur Schärfung der moralischen Urtheilskraft erdichtete Fälle zu untersuchen pflegte. Dergleichen war folgender. Ein Kaufmann führt Getreide von Alexandrien nach Rhodus, zu einer Zeit, da auf dieser Insel die größte Noth und Theurung herrscht; er weiß aber, daß mehrere Kaufleute mit Getreide von Alexandrien abgesegelt sind, und hat diese beladenen Schiffe nach Rhodus zu steuern gesehen. Es fragt sich nun, ob jener Kaufmann diesen Umstand den Rhodiern bekannt machen, oder verschweigen solle, um sein Getreide desto theuerer zu verkaufen? Diogenes behauptete, ein Kaufmann sey zu nichts verbunden, als die

την εχομεν, τι κωλυει, και επι τῳ πυρι λεγειν ειναι το καιειν, επειδὴ φυσει καιει το πυρ; ὡς που και παρεμφαινειν εοικεν ὁ Φιλοπατωρ εν τῳ περι είμαρμενης· ουκ αρα το δι' ἡμων ὑπο της είμαρμενης γινομενον εφ' ἡμιν εστι. Der Name eines Stoikers Philopator kommt sonst nirgend vor. Daher vermuthete schon Menage in seinem Commentar zum Diogenes VII. §. 54. mit Recht, daß Philopater ein Schreibfehler für Antipater sey.

6) Seneca Epistola 92. Antipater quoque inter magnos sectae huius auctores, aliquid se tribuere dicit externis, sed exiguum admodum.

die in dem bürgerlichen Rechte bestimmten Fehler der Waare anzuzeigen; im übrigen handele er mit gutem Gewissen, und als Kaufmann sey es ihm nicht zu verargen, wenn er einigen Profit haben wolle. Antipater war mit dieser Entscheidung nicht zufrieden. Der Mensch hat die Bestimmung, das gemeine Beste zu befördern, daher auch das Wohl anderer Menschen zu bedenken; nach seiner Bestimmung muß also der Grundsatz seines Handelns seyn, seinen Privatvortheil als gemeinen und das gemeine Beste als sein eignes zu betrachten. Hieraus folgt, daß der Kaufmann in dem vorliegenden Falle nicht verschweigen darf, daß eine reichliche Zufuhr von Getreide auf dem Wege sey; alles, was der Verkäufer weiß, muß auch dem Käufer eröfnet werden. Man siehet, daß Diogenes diesen Fall mehr aus dem rechtlichen, Antipater aus dem moralischen Gesichtspunkte betrachtete — Gesichtspunkte, welche freylich bis auf die neueren Zeiten herab aus Mangel eines bestimmten Princips verwechselt wurden [7]).

Die-

7) Cicero Officior. III. c. 12. In huiusmodi caussis aliud Diogeni Babylonio videri solet, magno et gravi Stoico; aliud Antipatro, discipulo eius, homini acutissimo. Antipatro, omnia patefacienda, ut ne quid omnino, quod venditor norit, emtor ignoret. Diogeni, venditorem, quatenus iure civili constitutum sit, dicere vitia oportere, cetera sine insidiis agere; et quoniam vendat velle quam optime vendere. — Exoritur Antipatri ratio ex altera parte: quid ais. Tu cum hominibus consulere debeas, et servire humanae societati, eaque lege natus sis, ut ea habe-

ai

Dieses sind nicht die einzigen Punkte, in welchen Antipater, seiner eignen Prüfung folgend, von andern Stoikern abzuweichen sich erlaubte; nur wissen wir dieſe nicht bestimmter anzugeben [8]. Bei allen Abweichungen blieb er aber doch ein strenger Dogmatiker und eifriger Stoiker, der schon der praktischen Richtung wegen, welche sein Geist genommen zu haben scheint, auch die theoretischen Sätze des Stoicismus mit seinem Moralsystem in den engsten Zusammenhange zu bringen wußte, und aus dieser Ursache nicht gleichgültig bei den skeptischen Angriffen des Carneades blieb. In eine Disputation mit dem Gegner sich einzulassen, war wegen der hinreißenden Beredsamkeit und überwältigenden Geistesüberlegenheit des Carneades ein zu großes Wagestück; er suchte daher in einer Gegenschrift den Skepticismus zu widerlegen, die jedoch, wie es scheint, erst nach seinem Tode bekannt wurde [9]. Er griff den Skepticismus des Carneades vorzüglich von der Seite an, daß er mit sich selbst im Widerspruche liege. Wenn der Skeptiker, so meinte er, behaupte, daß nichts erkennbar sey, so müsse er, wenigstens das Eine, daß sich nichts erkennen lasse, erkannt haben, sein Hauptsatz und das Re-

as principia naturae, quibus parere et quae sequi debeas, ut utilitas tua communis sit utilitas, vicissimque communis utilitas tua sit, celabis homines, quid iis adsit commoditatis et copiae? Verglichen c. 23.

8) Cicero Academic. Quaest. II. cap. 47. Quid duo vel principes Dialecticorum, Antipater et Archidemus, opiniosissimi homines, nonne multis in rebus dissentiunt?

9) Plutarch de garrulitate p. 514. Eusebius Praeparat. Evangelic. XIV. c. 8. Er wurde deshalb Καλαμοβοας genannt.

Resultat aller seiner Forschungen müsse auf gewissen Gründen beruhen, ein Gegenstand des Wissens seyn, aber nicht als etwas Ungewisses und Zweifelhaftes aufgestellt werden, sonst verfahre er nicht consequent [10]). Dieses Räsonnement würde treffend gewesen seyn, wenn Carneades einen positiven dogmatischen Skepticismus aufgestellt hätte; allein da er, wenigstens seiner Absicht gemäß, nur das verwarf, was die Stoiker behaupteten, nehmlich die Erkenntniß der Dinge an sich, aus Mangel eines solchen sicheren Criteriums, als die Stoiker gefunden zu haben glaubten, so war es in dieser Rücksicht völlig consequent, wenn Carneades behauptete, es könne weder in Ansehung des Wissens noch des Nichtwissens von äußeren Dingen, in Rücksicht auf ihre, von dem Vorstellen unabhängige Natur etwas gewisses behauptet werden. So wie das letzte Resultat alles Vorstellens nur Wahrscheinlichkeit war, so ordnete er diesem Resultat selbst auch sein skeptisches Räsonnement unter [11]).

Ueberhaupt fand diese Schrift des Antipater keinen Beifall. Eine kraftlose Vertheidigung giebt dem Angrei-

10) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 9. Sed Antipatro hoc idem postulanti, cum diceret, ei, qui affirmaret, nihil posse percipi, consentaneum esse, unum tamen illud dicere percipi posse, ut alia non possent, Carneades acutius resistebat c. 34.

11) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 34. Proinde quasi sapiens nullum aliud decretum habeat, et sine decretis vitam agere possit. Sed ut illa habet probabilia, non percepta, sic hoc ipsum, nihil posse percipi; nam si in hoc haberet cognitionis notam, eadem uteretur in ceteris, quam quoniam non habet, utitur probabilibus.

greifer immer neues Uebergewicht. Aus diesem Grunde waren andere Stoiker gar nicht mit dem Unternehmen des Antipater zufrieden. Man müsse, behaupteten sie, mit solchen Menschen, die überhaupt nichts Gewisses annehmen, gar nicht disputiren. Man dürfe auch nicht erklären, was Erkenntniß und Gewißheit sey, denn es gebe keinen höhern Grad von Deutlichkeit und Evidenz, als diese Begriffe bei sich führten, so daß man die Sache durch neue Erklärungen deutlicher zu machen vermöge [12]). Wir finden also auch hier dieselbe Wirkung des Skepticismus auf die Denkart der meisten Denker, wie in unsern Zeiten nach Humes noch eindringenderm Skepticismus. Nachdem er bei seiner ersten Erscheinung, nach einem langen dogmatischen Schlummer, die denkenden Köpfe in Bewegung ge-

12) Cicero Academ. Quaest. II, c. 6. Sed quod nos facere nunc ingredimur, ut contra Academicos disseramus, id quidam e Philosophis, et hi quidem non mediocres, faciendum omnino non putabant; nec vero esse ullam rationem disputare cum his, qui nihil probarent; Antipatrumque Stoicum, qui multus in eo fuisset, reprehendebant; nec definiri aiebant necesse esse, quid esset cognitio aut perceptio, aut si verbum e verbo volumus, comprehensio, quam κατάληψιν illi vocant, eosque, qui persuadere vellent, esse aliquid, quod comprehendi et percipi posset, inscienter facere, dicebant, propterea, quod nihil esset carius ἐνάργεια, ut Graeci, perspicuitatem aut evidentiam nos, si placet, nominemus — sed tamen orationem nullam putabant illustriorem ipsa evidentia reperiri posse, nec ea, quae tam clara essent, definienda censebant.

gesetzt hatte, hätte man erwarten sollen, daß der Geist der Forschung neu belebt, und eine neue Richtung erhalten würde. Allein nach einigen vergeblichen Versuchen, sich in dem Besitzstande zu erhalten, und die Angriffe zu zernichten, fand der Dogmatismus es bequemer, eine vornehmere Miene zu anzunehmen, die Erkenntnisse, welche der Skepticismus in Anspruch nahm, als ausgemachte, keinem Zweifel unterworfene Wahrheiten zu betrachten, und den Skepticismus als unnöthige Neckereyen zu ignoriren, um mit gewohnter Gemächlichkeit auf der betretenen Landstraße fort wandeln zu können. Wenn Arcesilaus und Carneades mißtrauisch gegen die großen Entdeckungen in dem Felde der Dinge an sich, deren sich die Dogmatiker rühmten, es zweifelhaft fanden, ob der menschliche Geist auf demselben je zu einer Einsicht gelangen könne, so äußerten zuletzt die Stoiker, nachdem sie auf dem Wege der Polemik nichts ausgerichtet hatten, ihr höchstes Befremden, wie man etwas, das dem gemeinen Menschenverstande so klar und einleuchtend sey, noch bezweifeln könne, und erklärten alle weitere Untersuchung über Wissen und Erkenntniß, über die Principien und die Bedingungen derselben für unnöthig. Das war also eine Appellation an den gemeinen Menschenverstand, wie man sie gerade dem Humischen Skepticismus in neuern Zeiten entgegengesetzt hatte.

Der eigentliche Streit hatte also hiermit ein Ende. Die Akademiker standen nun gewissermaßen ohne Gegner da; eine Ursache, daß ihr Kämpfen gegen den Dogmatismus selbst bei dem Mangel einer widerstrebenden Kraft nach und nach ihr Interesse verlor. Ihre Schule dauerte noch einige Zeit fort, aber mit weniger Aufsehen und Einfluß, bis sie endlich selbst wieder zu dem Dogmatismus umlenkten. Indessen hatte sich in dem stoischen System doch auch manches geändert. Ungeachtet die Hauptsätze desselben bei den meisten Anhängern der

Stoa

Stoa unerschüttert in Ansehen blieben, äußerte sich doch bei einigen manches Mißtrauen und größere Behutsamsamkeit in dem Behaupten und Verfechten einiger speculativen Sätze; der praktische Theil des Systems gewann vorzüglich die Aufmerksamkeit der besten Köpfe, und es regte sich ein thätigerer Forschungsgeist, die Grundsätze, welche sich auf das praktische Leben des Menschen beziehen, immer systematischer und vollständiger mit steter Rücksicht auf das wirkliche Leben zu bearbeiten. Dieselbe Veränderung offenbaret sich schon an den Stoikern, die auf den Chrysippus folgten, noch einleuchtender aber an dem Panätius.

Panätius war einer der berühmtesten und verdienstvollsten Stoiker, aus Rhodus gebürtig, aus einer edeln Familie, von dessen Lebensumständen nur die wenigen Umstände bekannt sind, daß er ein Schüler des Antipater, eine Zeitlang sich in Rom aufhielt, in vertrauter Freundschaft mit dem jüngeren Africanus lebte, denselben auf seinen Reisen und Feldzügen begleitete, noch mehrere vornehme Römer mit den Grundsätzen der stoischen Philosophie bekannt machte, und auch in Griechenland mehrere Schüler zog, unter welchen Posidonius, Mnesarchus und Hecato die berühmtesten sind [13]). Diese Lebensweise unter gebildeten Menschen, die keine Schulgelehrten, die Schätzung anderer Philosophen, die keine Stoiker waren, scheint für die Bildung seines Geistes von großem Einfluß gewesen zu seyn, ihn für unbefangenes Denken und Forschen empfänglicher, und vom Sectengeiste frey erhalten zu haben. Die Scheidewand zwischen dem stoischen und den andern Systemen fiel größtentheils nieder; das Gute und Vernünftige wurde in al-

13) Cicero de Divinat. I. c. 3. De Oratore I. c. 11. De Finib. IV. cap. 9. II. c. 8.

allen Fällen, wo es sich fand, geschätzt, ohne deswegen das Eigenthümliche des stoischen aufzugeben. Das Speculative des stoischen Systems interessirte ihn weniger, als das Praktische; er schliff manches Rauhe und Eckigte ab, und gab seinem Stil und Ausdruck mehr Eleganz uud Gefälligkeit, als sonst bei Stoikern gewöhnlich war [14]. Alles dieses vereinigte sich bei dem Panätius, um ihn zu dem Denker und Schriftsteller zu bilden, welcher das Edle, Erhabene und praktisch Brauchbare der stoischen Lehre für ein größeres gebildetes Publicum, ohne Schulgewand populär und doch mit eindringender Kraft darstellen, und der stoischen Philosophie unter den Römern ein entschiedenes Ansehen verschaffen konnte [15].

In

14) Cicero de Finib. IV. c. 28. Quam illorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius, nec acerbitatem sententiarum, nec disserendi spinas probavit, fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior, semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant. Am meisten schätzte er unter den Alten den Plato, quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat. Er billigte alle Lehrsätze desselben, ausgenommen die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele. Tusculanar. Quaestionum I. c. 32.

15) Cicero de Leg. III. c. 6. Ain tandem? etiam a Stoicis ista tractata sunt? Non sane, nisi ab eo, quem modo nominavi (Dione Stoico) et postea a magno homine, et inprimis erudito, Pa-

In der theoretischen Philosophie fieng Panätius an, gleich andern Stoikern an dem Lehrsatze von der Weltverbrennung zu zweifeln. Ihm schien es wahrscheinlicher, daß das Universum fortdauere, als daß alles, wie die ältern Stoiker gelehrt hatten, in Feuer verwandelt werde [16]. Eben so bezweifelte er die Divination, mit derselben Bedachtsamkeit, welche einer noch nicht vollendeten Untersuchung ansteht [17]. In der Psychologie wich er von den älteren Stoikern in Ansehung der Vermögen der Seele ab. Das Zeugungsvermögen schloß er mit Recht aus der Zahl derselben aus, und machte es zu einer Eigenschaft des organischen Körpers; das Sprachvermögen aber ordnete er dem Vermögen der willkürlichen Bewegung

Panaetio. Nam veteres verbo tenus, acute illi quidem, sed non ad hunc usum popularem atque civilem, de republica disserebant.

16) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. pag. 414. Παναιτιος πιθανωτεραν ειναι νομιζει και μαλλον αρεσκουσαν αυτῳ την ἀϊδιοτητα του κοσμου, ἡ την των ὁλων εις πυρ μεταβολην. Diogenes sagt VII. §. 142. Παναιτιος δε αφθαρτον απεφηνατο τον κοσμον. Allein es ist ein Fehler, dergleichen bei ihm mehrere vorkommen.

17) Cicero de Divinat. I. c. 2. Sed de Stoicis, vel principibus eius disciplinae, Posidonii doctor, discipulus Antipatri, degeneravit Panaetius; nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit. Diogenes begeht wieder denselben Fehler, wenn er VII. §. 149. sagt: ὁ μεν γαρ Παναιτιος ανυποστατον αυτην φησιν.

unter [18]). Ungeachtet seiner Vorliebe für Plato's philosophischen Geist konnte er doch seine Gründe für die Unsterblichkeit der Seele nicht überzeugend finden; die Sterblichkeit derselben folgerte er vielmehr aus der Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern, (wie Cleanthes, man sehe oben S. 237.) und aus den Seelenkrankheiten. Denn jene Aehnlichkeit, welche nicht allein das Körperliche, sondern auch das Geistige betreffe, beweiset, daß die Seelen wie die Körper entständen, und was Leiden und Kränklichkeiten unterworfen sey, müsse auch vergänglich seyn [19]).

Am berühmtesten wurde Panätius durch sein Werk über die Pflichten (officia), von dem wir jedoch wenig mehr als die Existenz wissen würden, wenn nicht Cicero in seinen Abhandlungen über denselben Gegenstand diesen Stoiker zum Muster genommen hätte. Cicero versichert, daß von den Pflichten bis auf Panätius, Niemand so ausführlich, so deutlich und gründlich, zugleich aber so populär geschrieben habe [20]). Mit großer Klarheit führte er alles, was über diesen Gegenstand zu sagen war, auf drey Hauptfragen zurück, auf die, wenn man einen Entschluß, was man thun und nicht thun solle, fassen wolle, alles ankomme: ist es recht, ist es nützlich oder schädlich, wie muß

18) Nemesius de natura hominis c. 15. p. 212. Παναιτιος δε ὁ Φιλοσοφος το μεν Φωνητικον της καθ' ὁρμην κινησεως μερος ειναι βουλεται· — το δε σπερματικον ου της ψυχης μερος αλλα της Φυσεως. Man vergl. oben S.

19) Cicero Tuscul. Quaest. I. c. 32.

20) Cicero de Offic. III. c. 2. Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accutissime dis-

muß der Widerstreit zwischen dem, was recht und was nützlich scheinet, entschieden werden? Die ersten beiden Theile hatte Panätius vollendet, den dritten aber unbearbeitet gelassen, ungeachtet er dreyßig Jahre nach der ersten Bekanntmachung des Werks noch lebte. Auch hatte keiner seiner Schüler, selbst Posidonius nicht, einen Versuch gemacht, diese Lücke vollständig auszufüllen, weil sich niemand so viel zutraute, ein so vortreffliches Werk auf eine würdige Weise fortzusetzen und vollenden zu können [21]).

So viel man von den Abhandlungen des Cicero auf die Schrift des Panätius schließen kann, scheint Panätius die Lehre von den Pflichten auf eine populäre, auch für diejenigen, welche keine stoischen Schulgelehrte waren, verständliche Weise abgehandelt, und daher auch aller, den Stoikern eigenthümlichen Terminologie, sich enthalten zu haben. Auch scheint es aus diesem Grunde eher Lob als Tadel zu verdienen, daß er nicht einmal die Erklärungen der Schule über die Gattung und Arten von vernünftigen Handlungen (καθηκοντα) an die Spitze seiner Handlungen setzte, wie es Cicero verlangte [22]). Daher blieb auch die Rücksicht auf den vollkommenen Weisen und dessen Tugendcharakter, und überhaupt alles, was in die Propädeutik der Moral und allgemeine praktische Philosophie gehört, weg; nur die Anwendung des allgemeinen Moralprincips auf Menschen, wie sie gewöhnlich sind, und den Beruf fühlen, der hohen Bestimmung des Menschen immer näher zu kommen, und sich

disputavit, quemque nos, correctione quadam adhibita, potissimum secuti sumus.

21) Cicero de Offic. III. c. 2. Epistol. ad Attic. XVI. 11.

22) Cicero de Offic. I. c. 2.

sich bestreben, in ihren Handlungen immer den Charakter der Vernunft darzustellen, scheint der Zweck des Buchs gewesen zu seyn [23]. So wenig daher die wissenschaftliche Cultur durch dies Werk etwas gewonnen haben mag, so blickt doch durch das Ganze ein sehr edler, gebildeter Geist, der die stoischen Grundsätze mit großer Deutlichkeit darzustellen vermochte, und selbst in dem annehmlichern Gewande den würdevollen Ernst der Weisheit nicht verläugnete.

Die praktischen Ideen, welche seiner Schrift zum Grunde lagen, deren weitere Erörterung aber nicht in seinen Plan gehörte, stimmen mit denen des Chrysipps und der übrigen Stoiker vollkommen zusammen, und auch da, wo er abzuweichen scheint, wird man finden, daß er nur anstößige Ausdrücke vermied, oder die Begriffe genauer bestimmte. Er nahm an, daß das Sittliche nicht allein das höchste, sondern auch das einzige Gut sey; daß die Tugend an sich, nicht etwa darum, daß sie Vortheile bringe, Achtung verdiene; daß die Sittlichkeit der höchste Maaßstab sey, nach welchem der Werth alles Uebrigen müsse bestimmt werden; daß daher der höchste Grundsatz der Moral fodere, daß man der Natur gemäß lebe, das heißt: die Tugend um ihrer selbst willen achte, und alles Uebrige, der Natur des Menschen angemessene, nur dann und unter der Bedingung wähle, wenn es mit der Tugend nicht streite [24]. Diesem nach behauptete er, es könne keinen

23) Cicero de Offic. III. c. 3.

24) Cicero de Offic. III. c. 3. Quod si is esset Panaetius, qui virtutem propterea colendam dice-

nen wahren Widerstreit zwischen dem Sittlichen und Nützlichen geben; denn nichts könne nützlich seyn, wenn es nicht auch sittlich sey, und alles was sittlich sey, müsse auch nützlich und heilsam seyn; nichts sey verderblicher gewesen, als die Trennung dieser beiden mit einander verbundenen Dinge. Wo das Nützliche mit dem Sittlichen in Collision komme, da sey es nicht das wahre, sondern nur das scheinbar Nützliche, durch dessen Erwerb oder Verlust die Glückseligkeit des Lebens weder etwas gewinne, noch verliere [25].

In einem einzigen Punkte scheint Panätius das System der ältern Stoiker verlassen zu haben, darinn nehm-

diceret, quod ea efficiens utilitatis esset — liceret ei dicere, utilitatem aliquando cum honestate pugnare. — Etenim, quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam, cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent.

25) Cicero de Offic. III. c. 3. Sed cum sit is, qui id solum bonum iudicet, quod honestum sit; quae autem huic repugnent specie quadam utilitatis, eorum neque accessione meliorem vitam fieri, nec decessione peiorem — c. 7. Ac primum Panaetius in hoc defendendus est, quod non utilia cum honestis pugnare aliquando posse dixerit, (neque enim ei fas erat) sed ea, quae viderentur utilia. Nihil vero utile, quod non idem honestum; nihil honestum, quod non idem utile sit, saepe testatur; negatque ullam pestem maiorem in vitam hominum invasisse, quam eorum opinionem, qui ista distraxerint.

nehmlich, daß er die Apathie verwarf [26]). Allein bei genauerer Untersuchung findet man das Resultat, daß Panätius über diesen Gegenstand, welcher mit den Grundsätzen des stoischen Systems so innig zusammenhängt, nicht anders gedacht habe, als Zeno und Chrysipp; daß er den Sinn, welcher mit dem Wort Apathie verknüpft war, genauer bestimmte, und die eine unnatürliche Bedeutung verwarf, nach welcher der Weise selbst gegen unwillkührliche Eindrücke und Gefühle unempfindlich seyn solle. Die Apathie ist nicht Verläugnung der sinnlichen Natur, sondern Freyheit und Selbstständigkeit des vernünftigen Wesens, vermöge welcher es sich nicht von den Sinneneindrücken dictiren läßt, was für gut und böse zu halten sey, sondern dieses nach Ideen der Vernunft bestimmt. Diese Autonomie verstand Zeno und Chrysipp unter Apathie, und nichts anders verstand Panätius [27]).

Alle

26) Gellius Noct. Attic. XII. c. 5. Αναλγησια enim atque απαθεια non meo tantum, sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, sicuti Panaetii, gravis atque docti viri, iudicio improbata abiectaque est. Meiners Geschichte der Ethik 1 Th. S. 180.

27) Dieses wird vollkommen einleuchtend, wenn man mit dem angeführten Kapitel des Gellius das erste des neunzehnten Kapitels vergleicht, wo eine Stelle aus Epictets Abhandlungen mit derselben Bestimmung der Sache angeführt wird, und Gellius hinzusetzt: quas (διαλεξεις) ab Arriano digestas congruere scriptis Zenonis et Chrysippi non dubium est. In wie weit Diogenes Recht habe, wenn er VII. §. 128. von Panätius und Posidonius anführt, sie hätten behauptet: die Tugend sey

zur

Alle drey Schüler des Panätius machten sich durch ihre Philosopheme und durch ihre Schriften bekannt. Hekaton, welcher nebst dem Posidonius ein Rhodier war, hatte, wie man aus seinen Schriften schließen kann, so wie sein Lehrer, mehr Sinn für die praktische Philosophie, und ein ähnliches Werk von den Pflichten geschrieben, worinn er unter andern auch mehrere casuistische Fragen untersuchte, und meistens nach strengen moralischen Grundsätzen entschied [28]).

Mnesarchus, welcher zu Athen die stoische Philosophie lehrte, und Posidonius von Apamea in Syrien, der sich aber in Rhodus die größte Zeit seines Lebens aufhielt, und daselbst die stoische Philosophie lehrte, scheinen den praktischen Sinn ihres Lehrers weniger angenommen zu haben, ungeachtet sie beide, vorzüglich der letzte, unter den Stoikern, selbst den späteren, großes Ansehen erhielten. Von dem ersten führt Stobäus nur ein Paar Philosopheme über das Verhältniß der Substanz zu den Accidenzen, und über Gott an [29]). Sein Hauptverdienst scheint aber doch nur darinn bestanden zu haben, daß er Zenos System bündig und deutlich vortrug [30]). Dieses gilt auch von dem Posidonius

zur Glückseligkeit des Lebens nicht hinreichend, sondern es gehöre auch dazu Gesundheit, Stärke und andere äußere Hülfsquellen, läßt sich nicht entscheiden. Von dem letztern ist es wenigstens erweislich falsch; also vermuthlich auch von dem ersten.

28) Cicero de Offic. III. c. 15, 23.

29) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 61. 436.

30) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 22. de Finib. I. c. 2. Ne ipsos quidem Graecos est cur tam multos legant, quam legendi sunt. Quid

us, dem berühmtesten der damaligen Stoiker. Ungeachtet Seneca versichert, daß ihm die Philosophie viel zu verdanken habe [31]), so würde es doch schwer halten, eines von seinen Verdiensten nahmhaft zu machen. Er war ein gelehrter, belesener Mann, der alle Theile der Philosophie, doch vorzüglich die theoretische in Schriften bearbeitete, und die Grundsätze der Stoa wahrscheinlich mit gutem Glück erläuterte. Dies ist aber auch alles, was aus den wenigen Bruchstücken, die wir von seinem Philosophiren finden, hervorgeht. Wenn er auch in manchen einzelnen Gegenständen menschlicher Nachforschung eine Idee aufstellt, welche vielleicht einen helleren Blick verräth; wenn er z. B. anstatt daß die ältern Stoiker Gott, Natur und Fatum als völlig Eins und dasselbe betrachteten, eine gewisse Stufenfolge zwischen dreyen annahm, so daß ihm, (wenn wir aus einem einzelnen dastehenden Fragment nicht zu viel schliessen) Gott das Ursprüngliche, Erste, die Natur und das Fatum das Abgeleitete ist [32]), so vermissen wir dagegen in andern den eigentlich philosophisch wissenschaftlichen Geist. So scheint er die Philo-

Quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis? legimus tamen Diogenem, Antipatrum, Mnesarchum, Panaetium, multos alios, inprimisque familiarem nostrum Posidonium.

31) Seneca Epistol. 90. Posidonius, ut mea fert opinio, unus ex iis, qui plurimum philosophiae contulerunt.

32) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 178. Ποσειδωνιος τριτην (ειμαρμενην) απο Διος. πρωτον μεν γαρ ειναι τον Δια, δευτεραν δε την Φυσιν, τριτην δε την ειμαρμενην.

losophie als ein wissenschaftliches Ganze nicht genug von andern Kenntnissen gesondert zu haben, wenn er behauptete, daß alle Wissenschaften und Künste, selbst bis auf die mechanischen herab, Erzeugnisse der Philosophie seyen [33]). Doch dieser Gedanke ließe sich vielleicht noch vertheidigen, weil Posidonius, durch einen zu weiten Begriff von dem Weisen (sapiens) verführt, im Grunde nichts anders behauptet, als daß alle Künste und Erfindungen, wodurch das menschliche Leben gesichert, erhalten, geschützt und verschönert wird, von dem denkenden und verständigern Theile des Menschengeschlechts herrühren. Aber er gieng offenbar zu weit, und hob alle Grenzbestimmung der Philosophie auf, wenn er alle freyen Künste, Mathematik, Astronomie, Musik, Dichtkunst u. s. w. zur Philosophie rechnete [34]). Freylich hatten alle Stoiker bis hieher den Begriff der Philosophie viel zu wenig wissenschaftlich bestimmt, und die Grenzen derselben in zu grosser Ausdehnung gelassen; und Posidonius scheint nichts anders gethan zu haben, als daß er jenen zu weiten Begriff mehr entwickelte, und was in demselben lag, deutlicher hervorzog — ein Verfahren, welches die Vielseitigkeit seines Geistes und seiner Kenntnisse, und auf der an-

33) Seneca Epist. 90. Hactenus Posidonio assentior; artes quidem a philosophia inventas, quibus in quotidiano usu vita utitur, non concesserim.

34) Seneca Epistol. 88. Quemadmodum, inquit, est aliqua pars philosophiae naturalis, est aliqua moralis, est aliqua rationalis, sic et haec quoque liberalium artium turba locum sibi in philosophia vindicat.

andern Seite die Zurückführung aller noch so mannichfaltigen Kenntnisse und Kunstfertigkeiten auf den letzten Zweck des Menschen begünstigte [35]); aber gleichwohl ist es auffallend, daß dieser wissenschaftliche Fehler erst von dem Seneca gerügt werden mußte.

Nicht weniger auffallend ist es, daß Posidonius die Mantik, welche Panätius wenigstens zu bezweifeln angefangen hat, wieder mit allen ihren Zweigen in Schutz nahm, ja sie sogar noch mehr zu gründen suchte. Doch auch darinn bewies er sich als ächten und consequenten Stoiker, indem er die Folgerungen, welche in den Grundsätzen lagen, nur mehr entwickelte. Wenn man bedenkt, daß die Mantik in jenen Zeiten in gewisser Rücksicht das war, was die Offenbarung in unsern Zeiten den Theologen ist, so wird man sich nicht wundern, daß Posidonius die Idee der die Welt als beseelender Geist durchdringenden Gottheit zur Begründung des Glaubens an die Mantik benutzte. So sagte er gleichstimmig mit Chrysipp und Antipater, bei der Wahl der Opferthiere sey die in der ganzen Natur verbreitete Denkkraft mit im Spiele, oder es könnten auch während des Opferns einige Veränderungen in den Eingeweiden der Opferthiere vorgehen, daß etwas fehle oder überzählig vorhanden sey, weil alles dem Willen Gottes unterworfen sey [36]). Auf eben die-

35) Seneca Epistol. 88. 121.

36) Cicero de Divinat. II. c. 15. Pudet me non tui quidem, cuius etiam memoriam admiror, sed Chrysippi, Antipatri, Posidonii, qui idem istuc quidem dicunt, quod est dictum a te, ad hostiam deligendam ducem esse vim quandam sentientem atque divinam, quae toto confusa

dieselbe Art wollte er auch die Realität wahrsagender Träume, wofür er auch Erfahrungen anführte, theils aus der Verwandtschaft menschlicher Seelen mit der Gottheit, theils aus dem Aufenthalt unsterblicher Seelen in der Luft, an welchen die untrüglichen Wahrzeichen künftiger Begebenheiten zu lesen seyen, theils endlich daraus beweisen, daß die Götter in dem Traume, vorzüglich kurz vor dem Tode, sich mit den Seelen unmittelbar unterredeten, und das Künftige offenbarten [37]). Welcher Keim von Schwärmerey liegt nicht in diesen Ideen? Der bessere praktische Geist des Systems und der Männer, die es annahmen, hinderten wahrscheinlich die stärkere Entwickelung desselben.

fusa mundo sit. Istud vero multo etiam melius, quod et a te usurpatum est, et dicitur ab illis: cum immolare quispiam velit, tum fieri extorum mutationem, ut aut absit aliquid aut supersit; deorum enim numini parere omnia.

37) Cicero de Divinat. I. c. 30. Divinare autem morientes, etiam illo exemplo confirmat Posidonius, quod affert, Rhodium quendam morientem sex aequales nominasse et dixisse, qui primus eorum, qui secundus, qui deinde deinceps moriturus esset. Sed tribus modis censet deorum appulsu homines somniare; uno, quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur; altero, quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tanquam insignitae notae veritatis appareant; tertio, quod ipsi dii cum dormientibus colloquantur; idque, ut modo dixi, facilius evenit appropinquante morte, ut animi futura augurentur.

Auch Posidonius war, wie im übrigen, ein strenger Stoiker, was die praktische Philosophie betrifft, nicht allein im Lehren, sondern auch im Leben [38]); doch hat er sich auch hier kein anderes Verdienst erworben, als daß er die Grundsätze der Stoa als Lehrer und Schriftsteller glücklich erläutert und angewandt, und sie überzeugender vorgetragen hat. So wußte er die Beobachtungen über den Instinkt, und besonders die Kunsttriebe der Triebe zur Bestätigung der Lehre von einer in der Welt verbreiteten Denkkraft zu benutzen, und daraus den Grundsatz der Moral, der Natur gemäß, d. h. dem Zweck der Bestimmung gemäß leben, welche die Natur jedem Wesen vorgeschrieben hat, zu erläutern und zu bestätigen, indem sich diese Bestimmung auch ohne deutliches Denken durch ein dunkeles Gefühl ankündige, und dadurch jedes

38) Wenn Meiners in seiner Geschichte der Ethik sich auf Diogenes Laertes VII. §. 128. beruft, daß Posidonius die strenge Moral der Stoiker gemildert habe, indem er lehrte, die Tugend sey nicht allein hinreichend zur Glückseligkeit, und daß er auch Reichthum und Gesundheit unter die Güter gerechnet habe, so verliert dieses Zeugniß alles Gewicht, da Seneca ausdrücklich das Gegentheil versichert, Epistol. I. 87. Posidonius sic interrogandum ait: quae neque magnitudinem animo dant, nec fiduciam nec securitatem, non sunt bona: divitiae autem et bona valetudo et similia his, nihil horum faciunt: ergo non sunt bona. Hanc interrogationem magis etiamnum hoc modo intendit: quae neque magnitudinem animo dant, nec fiduciam, nec securitatem, contra autem insolentiam, tumorem, arrogantiam creant, mala

des Thier, wie den Menschen, zum Handeln treibe [39]). Dadurch sollte wahrscheinlich der Einwurf abgewiesen werden, als seyen die moralischen Gebote etwas dem Menschen von außenher Aufgedrungenes; aber es bedarf keiner Erinnerung, daß dieser Weg nicht am glücklichsten gewählt war, schon darum, weil sich aus demselben mehr als das zu Beweisende herleiten ließ. Uebrigens war es eine gute Bemerkung, daß es Fälle gebe, wo die Pflicht verbietet, etwas zu thun, und wenn auch dem Staate der größte Vortheil dadurch könnte geschafft werden [40]).

mala sunt; a fortuitis autem in haec impellimur: ergo non sunt bona —

Cicero Tusculanar. Quaestion. III. c. 25.

39) Seneca Epist. 121.

40) Cicero Offic. 1. c. 35. Sunt enim quaedam partim ita foeda, partim ita flagitiosa, ut ea, ne conservandae quidem patriae causa, sapiens facturus sit. Ea Posidonius collegit permulta, sed ita taetra quaedam, ita obscena, ut dictu quoque videantur turpia.

Sechster Abschnitt.

Philo und Antiochus.

Die neue Akademie hatte unter dem Carneades die höchste Stufe von Glanz und Ansehen erreicht; jetzt vereinigten sich mehrere Umstände, welche das Interesse des Skepticismus schwächen, und die Denkart aller Denker wieder in das Geleis des Dogmatismus zurückführen mußten. Die Akademie wurde nur durch den Glanz des Carneades gehoben, und ihr Ansehen beruhete hauptsächlich auf den persönlichen Eigenschaften dieses Mannes, seinem Scharfsinn, seiner Beredsamkeit und glücklichen Darstellungsgabe; sie setzte, um mit Ueberzeugung angenommen zu werden, schon eine gewisse eigenthümliche Stimmung des Geistes, einen hohen Grad von Nüchternheit, Selbstverläugnung und Selbstmacht voraus, um den so natürlichen Trieb nach Erweiterung der Erkenntniß wenigstens zurück zu halten. Aus diesen Ursachen ist es sehr begreiflich, wenn die Anhänger, Vertheidiger und Erweiterer des Skepticismus im Verhältniß zu der zahlreichen Schule der Stoiker nur die kleinere Zahl bildete. Für die größere Zahl war es dabey immer abschreckend, daß sie sich in ein fremdes System, oder wohl gar in alle dogmatische einstudieren mußten, ohne einen andern Gewinn zu erwarten, als die Ueberzeugung, daß man nichts wisse. Dazu kam endlich noch der Umstand, daß die kurze Zeit, wo dieser Skepticismus Aufsehen machte, vorüber war, daß die Stoi-

Stoiker nicht einmal ein großes Interesse für die Widerlegung desselben zeigten, sondern ihn als bloße Chicane betrachteten, und ihren Weg für sich giengen [1]).

Die Anhänger der Stoa hatten nicht dieselben Schwierigkeiten zu überwinden, und der Hang zu Speculationen kam ihnen ohnedem zu statten, daher breitete sich diese Schule, während sie von den Akademikern bestritten wurde, am meisten aus; nicht allein in Athen, sondern auch in Rhodus wurde ihr System öffentlich gelehrt, und in Rom bekannten sich die edelsten Römer für dasselbe. Noch weit mehr begünstigte das moralische Interesse den Skepticismus. Die innere Stimme der Vernunft, welche die Erfüllung der Pflicht ohne alle andere Rücksicht gebietet, die Billigung, welche das Sittliche in den Handlungen und Gesinnungen als schuldigen Tribut foderte und erhielt, diese Achtung, welche die Dogmatiker mit den Skeptikern theilten, auch wenn die letzten über den Grund derselben in Ungewißheit schwebten, schien sich immer mehr mit ausgemachten Grundsätzen und Ueberzeugungen, als mit einer allgemeinen Skepsis zu vertragen.

Diese allgemein wichtige Angelegenheit der Menschheit bot den Akademikern und Stoikern einen Vereinigungs-

1) Cicero de natur. Deor. I. cap. 5. Non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt, sed lucem auctoris fortasse desiderant. Ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi, nullam rem aperte iudicandi, profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade, usque ad nostram viguit aetatem, quam nunc propemodum orba esse in ipsa Graecia intelligo; quod non Academiae vitio, sed tarditate hominum arbitror contigisse. Academicarum Quaestion. II. c. 22.

gungspunkt dar, zu welchem noch ein anderer kam. Der Sectengeist der Stoiker hatte in dem Grade abgenommen, daß sie auch andere Denker außer ihrer Schule zu schätzen anfingen, und gerade diejenigen, welche die praktische Philosophie für die eines Philosophen wichtigste Beschäftigung hielten, wie unter andern Panätius, giengen darinn am meisten mit ihrem Beyspiele vor. Plato, dessen Geringschätzung die erste Veranlassung mit zu der Spaltung zwischen den Stoikern und Akademikern gegeben hatte, erhielt die Genugthuung, selbst von den Nachfolgern des Zeno allen andern Philosophen des Alterthums vorgezogen zu werden. Dieses bot ebenfalls den Akademikern wieder die Hand zur Vereinigung, welche nie aufgehört hatten, den philosophischen Geist des Plato zu schätzen. Da wenigstens einige Stoiker gerecht gegen diesen großen Mann waren, seine Verdienste anerkannten, und da auf der andern Seite die letzten Akademiker behaupteten, daß die größte Uebereinstimmung zwischen den Stoikern und dem Plato, vorzüglich in dem Praktischen statt finde, so war ein großer Schritt zur Vereinigung beyder Parthieen gethan, und der Uebergang der Akademiker zu dem Dogmatismus, zugleich auch zu den Vereinigungsversuchen mehrerer philosophische Systeme vorbereitet, welche in der Folge so lange Zeit, ohne großen Gewinn für die Wissenschaft, die denkenden Köpfe beschäftigten.

Den ersten Schritt zu dieser Näherung der Parthieen that Philo, den zweyten Antiochus, womit er als Akademiker beynahe förmlich zu dem Systeme der Stoiker übertrat.

Philo, aus Larissa, war der berühmteste Schüler des Klitomachus, der in dem Mythridatischen Kriege, als Athen von Mithridates erobert wurde, mit andern angesehenen Atheniensern nach Rom auswanderte und daselbst Philosophie und Beredsamkeit

lehr-

lehrte [2]). Numenius erzählt bei dem Eusebius, daß er als Nachfolger des Klitomachus in der Akademie, den Streit gegen die Stoiker sehr eifrig fortgesetzt habe, in der Folge aber, da der Skepticismus den Reiz der Neuheit verlohren hatte, und manche unangenehme Erfahrungen nur zu sehr das Leben ihm verbitterten, er in seinem Innern von der Grundlosigkeit der Skepsis überzeugt worden, und gewüscht habe, einen stärkern Gegner zu finden, um sich mit Anstand zurückziehen und zu dem Dogmatismus wieder bekennen zu können [3]). In dieser Nachricht sind wahrscheinlich einige wahre Facta mit falschen vermischt worden. Daß Philo sich einen Gegner gewünscht habe, daß die Akademiker kein Aufsehen mehr machten, ist sehr glaublich; daß aber Philo darum in seinem Innern aufgehört habe, ein Akademiker zu seyn, mag nur eine grundlose Vermuthung seyn. Wenigstens versichert Cicero, der davon besser unterrichtet seyn konnte, daß Philo, so lange er lebte, nie den Skepticismus aufgegeben habe [4]).

2) Cicro Brutus c. 89. Tusculanarnm Quaest. II. c. 3.

3) Eusebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 9. Ὁ δὲ Φιλων αρα ὁυτος, αρτι μεν ειδεξαμενος την διατριβην, ὑπο χαρμονης εξεπεπληκτο και χαριν αποδιδους εθεραπευε, και τα δεδογμενα τῳ Κλειτομαχῳ ηὐξε, και τοις Στωικοις εκορυσσετο νωροπι χαλκῳ· ὡς δε προιοντος μεν του χρονου, εξιτηλου δ' ὑπο συνηθειας ουσης αυτιων της εποχης. ουδεν μεν κατα τα αυτα ἑαυτῳ ενοει, ἡ δε των παθηματιων αυτον ανεστρεφεν εναργεια τε και ὁμολογια. πολλην δητ' εχων ηδη την διαισθησιν, ὑπερεπεθυμει, ευ ισθ' ὁτι, των ελεγξοντων τυχειν, ἱνα μη εδοκει μετα νωτα βαλων αυτος ἑκων φευγειν.

4) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 6.

Das Wahre davon ist, daß Philo den Skepticismus so sehr einschränkte, daß er nur in eine Polemik gegen die Stoiker verwandelt wurde. Zwar hatten die vorhergehenden Akademiker auch vorzüglich ihren Angriff gegen die Stoiker gerichtet; sie begünstigten aber dabei überhaupt kein dogmatisches System. Philo hingegen war nur Skeptiker in Ansehung des stoischen Grundsatzes der materialen Wahrheit, im übrigen aber dem Dogmatismus nicht abgeneigt. Er behauptete nehmlich, daß die Objecte an sich, ihrer Natur nach erkennbar; nach dem Kriterium der Stoa aber nicht erkennbar seyen. [5]). Wenn die Erkennbarkeit der Objecte davon abhänge, daß es Vorstellungen gebe, welche von ihren Gegenständen in der Seele so vollständig und treu abgedrückt würden, als sie von einem andern Gegenstande nicht mit der Bestimmtheit herrühren könnten, so sagte er, müsse man auf alles Wissen Verzicht thun [6]). Das, was Cicero von den Gründen des Philo anführt, beweiset, daß er nicht über das hinausging, was schon Carneades gesagt hatte. Es giebt,

6. Philone vivo patrocinium Academiae non defuit.

5) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 235. Οἱ δε περι Φιλωνα φασιν, ὁσον μεν επι τῳ Στωικῳ κριτηριῳ τουτεςι τῃ καταληπτικῃ φαντασιᾳ, ακαταληπτα ειναι τα πραγματα· ὁσον δε επι τῃ φυσει των πραγματων αυτων καταληπτα.

6) Cicero Academicar. Quaestion. II, c. 6. Cum enim ita negaret quicquam esse, quod comprehendi posset, si illud esset, sicut Zeno definiret, tale visum — visum igitur impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset, ut ex eo, unde non esset.

giebt, sagt er, falsche Vorstellungen, und falsche und wahre Vorstellungen lassen sich nicht unterscheiden. Antiochus, sein Schüler, machte hier einen Einwurf, welcher den Philo in keine geringe Verlegenheit setzte. Die erste Behauptung, sagte er, nimmt einen Unterschied zwischen den Vorstellungen in Ansehung der Wahrheit und Falschheit an; die zwente Behauptung hebt denselben wieder auf. Wenn sich wahre und falsche Vorstellungen nicht unterscheiden lassen, so kann man gar nicht sagen, daß es wahre und falsche Vorstellungen giebt. Der erste Satz, welcher diesen Unterschied annimmt, streitet mit dem zwenten, welcher ihn wieder aufhebt [7]).

Eine wichtige Bemerkung über das Object, die Grenzen und den Werth der Logik dürfen wir zwar nicht mit Gewißheit, doch nach wahrscheinlichen Gründen dem Philo zuschreiben. Es ist bemerkenswerth, daß Arcesilaus sowohl als Carneades die Dialektik nicht sehr hochschätzten; auch Philo hatte dieselbe Denkungsart, welche durch die zu großen Verheißungen und Erwartungen von den Entdeckungen, zu welchen die Dialektik verhelfen sollte, und durch die mehr spitzfindige als gründliche Art der Bearbeitung und Anwendung derselben

7) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 34. Ne illam quidem praetermisisti Luculle reprehensionem Antiochi; nec mirum, inprimis enim est nobilis, qua solebat dicere Antiochus Philonem maxime perturbatum. Cum enim sumeretur unum, esse quaedam falsa visa, alterum, nihil ea differre a veris: non attendere, superius illud ea re a se esse concessum, quod videretur esse quaedam in visis differentia; eam tolli altero, quo neget, visa a falsis vera differre, nihil tam repugnare.

selben bei einigen Stoikern sich vollkommen rechtfertigen läßt. Daß die Logik aber keine Wissenschaft der objectiven, sondern nur der subjectiven Wahrheit sey, daß sie weiter nichts lehre, als richtig denken, die Uebereinstimmung, oder das Widersprechende in den Urtheilen zu beurtheilen, und Deutlichkeit mit Bestimmtheit in das Denken zu bringen; daß sie dagegen nicht ein einziges Problem, welches die Philosophie, die Mathematik oder eine andere Wissenschaft beschäftige, aus bloßen logischen Principien zu lösen im Stande sey, daß sie daher nicht in dem Sinne, wie die Stoiker meinten, die Wissenschaft des Wahren sey, und daß der Philosoph noch etwas mehr als die Logik wissen müsse — [8])

Die

8) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 28. Dialecticam inventam esse dicitis, veri et falsi quasi disceptatricem et judicem. Cuius veri et falsi? et in qua re? in Geometria ne, quid sit verum vel falsum, Dialecticus judicabit? An in literis? An in Musicis? At ea non novit. In Philosophia igitur? Sol quantus sit? Quid ad illum? Quod sit summum bonum, quid habet, ut queat iudicare? Quid igitur judicabit? Quae coniunctio, quae disiunctio vera sit, quid ambigue dictum sit, quid sequatur quamque rem, quid repugnet? Si haec et horum similia iudicat, de seipsa iudicat. Plus autem pollicebatur. Nam haec quidem iudicare, ad ceteras res, quae sunt in philosophia multae atque magnae, non est satis. Da Cicero unverkennbar in der zweiten Hälfte die-

ser

diese Bemerkung, welche einen so hellen Blick verräth, findet man bei keinem ältern Denker, und leider verschwindet sie auch auf lange Zeit wieder aus der Geschichte der Philosophie, wie eine flüchtige Lufterscheinung, die keine Spur ihres Daseyns zurückließ, keine feste Richtung des Nachdenkens auf diesen Unterschied veranlaßte.

Uebrigens scheint Philo, was auch schon Arcesilas gewissermaßen gethan hatte, in den Zweifeln und den Klagen über die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß, welche bei so vielen ältern Philosophen vorkommen, einen Beweisgrund für die Richtigkeit des Skepticismus gesucht zu haben. Allein er gieng offenbar zu weit, wenn er zu beweisen suchte, daß Plato mit seinen nächsten Nachfolgern eben so sehr Skeptiker gewesen wäre, als die Akademiker seit dem Arcesilas, daß die alte und neue Akademie immer einstimmig einerley Methode des Philosophirens befolgt habe [9]). Diese Methode, den Skep-

ser Schrift Philo's, so wie in der erstern Hälfte Antiochus Schriften und Vorträge stark benutzt hat, und wie in den übrigen philosophischen Schriften, meistentheils die Philosophie der Griechen seinen Landsleuten, doch nicht ohne eignen Geist, darzustellen suchte, so darf man wohl nicht ohne Grund annehmen, daß auch dieser Gedanke von dem Philo entlehnt ist.

9) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 5. Horum nominibus tot virorum atque tantorum expositis, eorum se institutum sequi dicunt; similiter vos cum perturbare, ut illi Rempublicam, sic vos philosophiam bene iam constitutam velitis, Empedoclem, Anaxagoram, De-

Skepticismus mehr zu begründen, war aber nicht glücklich gewählt; denn wenn man auch bey jenen Denkern zuweilen eine kleine Anwandlung zur Skepsis fand, so war diese doch nur vorübergehend, und machte nie den Geist ihres Philosophirens aus. Die Appellation an solche Männer als Skeptiker war ein halbes Geständniß, daß man seiner Sache selbst nicht recht gewiß sey, und sich unter Autoritäten zu verbergen suche. Sein Gegner Antiochus wußte die schwache Seite gut zu seinem Vortheil zu benutzen.

Bei diesem Versuche des Philo, die alte und neue Akademie mit einander zu vereinigen, bleibt es ungewiß, wel-

Democritum, Parmenidem, Zenonem, Platonem et Socratem profertis. Dieses hatte Cicero aus Antiochus polemischen Schriften und Vorträgen gegen den Philo genommen c. 4. II. c. 5. 23. Ab his aiebas removendum Socratem et Platonem. Cur? An de ullis certius possum dicere? Vixisse cum his equidem videor; ita multi sermones perscripti sunt, e quibus dubitari non possit, quin Socrati nihil sit visum sciri posse; excepit unum tantum scire, nihil se scire, nihil amplius. Quid dicam de Platone? Qui certe tam multis libris haec persecutus non esset, nisi probavisset; ironiam enim alterius perpetuam praesertim nulla fuit ratio persequi. Wahrscheinlich spricht hier Cicero in dem Geiste des Philo. I, c. 4. Quamquam Antiochi magister Philo, magnus vir, ut tu existimas ipse, negarit in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamus, duas Academias esse, erroremque eorum, qui ita putarunt, coarguit. Est, inquit, ut dicis; sed ignorare te non arbitror, quae contra Philonem Antiochus scripserit.

welchen Umfang er dem Skepticismus gab; ob er ihn bloß über den speculativen Theil der Philosophie, oder auch über den praktischen erstreckte? Wenn man nach einem Fragment, welches Stobäus aufbehalten hat, urtheilen darf, so scheint er in dem Praktischen nichts weniger als Skeptiker gewesen zu seyn. Er vergleicht in demselben den Philosophen mit dem Arzte, und bestimmt daraus die Theile der Philosophie, welche nach seiner Ansicht nichts weiter als populäre Lebensweisheit ist. Der Philosoph muß, so wie der Arzt, erst das Bedürfniß der Belehrung wecken, und die entgegengesetzte Vorstellungsart hinwegräumen, dann die wirklichen Heilmittel anwenden, theils dadurch, daß er die falschen Meinungen bekämpft, theils die richtigen an deren Stelle einpräget. Der Endzweck der Philosophie ist Glückseligkeit, ihr Gegenstand das Gute und Böse. Sie muß also lehren, wie man Glückseligkeit erreichet, und wie man sie erhält [10]) Die hierauf gegründete Eintheilung der Philosophie ist nicht in dem wissenschaftlichen, sondern nur in dem populären Gesichtspunkte gemacht. Dieses war nicht der Charakter der Philosophie des Plato und seiner ersten Nachfolger, welche das Forschen nach den Gründen der Wahrheit mit der Anwendung des Erforschten zur Bildung der Menschheit verbanden. Man muß sich

10) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 38. 42. Και γαρ τη ιατρικη σπουδη πασα περι το τελος, τουτο δ' ην ὑγιεια. και τη Φιλοσοφια περι την ευδαιμονιαν. συναπτεται δε τω περι τελων λογος περι βιων· ετι γαρ τε τη ιατρικη ουκ αν αρκει την ὑγιειαν εμποιησαι, χρεια δε και του παρασχειν παραγγελματα περι της ὑγειας, οἱς προσεχοντες τον νουν, την ευεξιαν του σωματος διαφυλαξουσι· και δη καπι του βιου θεωρηματων τινων εςι χρεια, δι' ὡν ἡ Φυλακη γενησεται του τελους·

sich in der That wundern, daß Philo diese Eigenthümlichkeit verkennen, und eine Einförmigkeit zwischen der alten und neuen Akademie, wie in dem Skepticismus, so wie in der praktischen Philosophie verfechten wollte. — Sollte ihn der Eifer, verschiedene Arten der Philosophie zu vereinigen, so verblendet haben, daß er darüber die wichtigen Punkte, worinnen sie von einander sich trennten, die verschiedenen Ansichten und Tendenzen, wovon sie ausgiengen, und wohin sie abzweckten, übersah oder in den Hintergrund stellte? Diese und andere Fragen über diesen Gang der Dinge kann der historische Forscher eher aufwerfen, als historisch beantworten; aber so viel scheint ausgemacht, daß sich der Geist des Skepticismus in dem Praktischen weit weniger und seltener verspüren ließ.

Der letzte in der Reihe der Akademiker, **Antiochus** von Ascalon, ein Schüler des Philo, war in der ersten Hälfte seines Lebens ein scharfsinniger und eifriger Vertheidiger des Skepticismus und Bestreiter des stoischen Dogmatismus, als er auf einmal ein Gegner seines Lehrers wurde, denselben durch Schriften angriff [11]), und ohne den Namen eines Akademikers aufzugeben, ein System vortrug, welches mit geringer Abweichung stoisch war [12]). Die Ursachen dieser Umänderung

11) **Cicero** Academ. Quaest. I, c. 4. II, c. 4, 22.

12) **Cicero** Academicar. Quaest. II. c. 22. c. 43. Qui (Antiochus) appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus. **Sextus** Empiric. Pyrrhon. Hypot. I. §. 233. Αλλα και ὁ Αντιοχος την ςοαν μετηγαγεν εις την Ακαδημιαν, ὡς και ειρησθαι επ᾽ αυτῳ, ὁτι εν Ακαδημιᾳ φιλοσοφει τα Στω-

derung geben die Schriftsteller nur unbestimmt an, und lassen es dahin gestellt, ob er durch die Evidenz der Anschauungen und Kenntnisse umgestimmt worden, oder ob Eifersucht gegen andere Schüler des Klitomachus und Philon, oder Ehrgeiz, um eine eigne Schule, die seinen Namen führte, zu stiften, oder das Uebergewicht der die Akademie bestreitenden Philosophen, denen er nicht genug Widerstand entgegensetzen konnte, ihn zu diesem Schritte bewog [13]). Wir fühlen keinen Beruf, weder das eine noch das andere zu verfechten oder zu bestreiten; denn dazu gehörte eine gründlichere Kenntniß von dem Charakter dieses Mannes, als wir uns rühmen können. Wenn aber Antiochus wirklich ein so scharfsinniger und gewandter Kopf war, als ihn Cicero schildert [14]), und auch sonst glaublich wird, so bietet sich noch eine nähere Veranlassung dar, welche vielleicht jene Schriftsteller nur darum nicht fanden, weil sie zu nahe lag.

Antiochus war die schwache Seite des akademischen Skepticismus, wie wir oben bei dem Philo gesehen haben, nicht entgangen. Die unerwartete Wendung, welche Philo der Sache gab, indem er die Denker der alten Akademie zu lauter Skeptikern machte, mußte

Στωϊκα. επεδεικνυε γαρ ὁτι παρα Πλατωνι κειται τα των Στωικων δογματα.

13) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 22. Plutarch. Cicero c. 4.

14) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 35. Antiochus inprimis, qui me valde movet, vel quod amavi hominem, sicut ille me, vel quod ita iudico, politissimum et acutissimum omnium nostrae memoriae philosophorum.

te jedem Scharfsinnigen Verdacht erregen, daß es um eine Schule nicht gut stehen müsse, welche zu solchen grundlosen Hypothesen seine Zuflucht nehme. Eben dieses war es, was den sonst sanftmüthigen Mann aufbrachte, und eine Streitschrift gegen den Philo, unter dem Titel: Sosus, veranlaßte [15]). Dieß war die Losung zur Trennung, und mehrere Gründe, vorzüglich von der Unverträglichkeit des Skepticismus mit der Bestimmung des Menschen, die ihm vielleicht um so mehr einleuchteten, weil, Carneades ausgenommen, kein Akademiker die praktischen Grundsätze anzutasten gewagt hatte, vollendeten die Umwandlung in seinem inneren Gedankensystem, daß er sich laut und offen gegen den Skepticismus erklärte, ohne darum weniger Akademiker zu seyn. Er konnte diesen Namen mit eben demselben und noch mit mehr Recht beibehalten, als Philo den Plato zum Skeptiker machen wollte. Zur stoischen Schule mochte er sich darum nicht zählen, weil er behauptete, daß die Stoiker alle Sätze ihres Systems aus der Philosophie der alten Akademiker und Peripatetiker genommen, und nichts weiter, als neue Ausdrücke gewählt hätten, um sich das Ansehen einer neuen Erfindung zu geben [16]). Dieß gilt jedoch bloß der praktischen Philosophie; wir finden nicht das geringste historische Datum, aus welchem sich mit einigem Grund erweisen ließe, daß er sich mit der speculativen Philosophie beschäftiget habe. Die Bestreitung der akademischen Skeptiker, der Vereinigungsversuch der akademischen, peripatetischen und stoischen Grundsätze der

Mo-

15) Cicero Academic. Quaestion. II. c. 4. Tum et illa dixit Antiochus, quae heri Catulus commemoravit — et alia plura, nec se tenuit, quin contra suum doctorem librum etiam ederet, qui Sosus inscribitur.

16) Cicero de Finib. V. c. 25.

Moral, und sein eignes daraus gebildetes System, alles beziehet sich auf die praktische Philosophie.

Es ist nicht zu läugnen, daß der Skepticismus noch nie so heftig angegriffen, und zum Theil in die Enge getrieben worden war, als jetzt von dem Antiochus. Ob er gleich so wenig, als andere Stoiker, in dem Hauptpunkte, welcher den Beweis, daß es ein objectives Wesen gebe, glücklich war, so bewieß er desto überzeugender, daß der Philosoph einen sichern Grundsatz des Wahren und ein ausgemachtes Princip der Sittlichkeit haben, daß er, um Philosoph zu seyn, von etwas Gewissen ausgehen müsse, dessen Stelle das Wahrscheinliche der Akademiker nicht vertreten könne. Jenes ist der Punkt, von welchem der Philosoph ausgehen muß; dieses das Ziel, auf welches alles Denken und Streben sich beziehen muß [17]. Er zeigte daher, daß der Philosoph feste Grundsätze haben müsse, die ausgemacht, erwiesen, und völlig überzeugend sind [18].

17) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 9. Etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum; neque sapientem esse posse, qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi; ut aut unde proficiscatur, aut quo perveniendum sit, ignoret.

18) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 34. Cum sapientis nullum decretum esse possit, nisi comprehensum, perceptum cognitum, ut hoc ipsum decretum, quod sapientis esset, nihil posse percipi, fateretur, esse perceptum.

Hierauf gründet Antiochus sowohl den Beweis, daß es etwas Gewisses in der menschlichen Erkenntniß gebe, als die Widerlegung des Skepticismus. Von beiden werden wir aus Ciceros Lucullus die vorzüglichsten Momente darstellen, in so fern nicht nur daraus erhellet, wie weit der menschliche Geist theils in dem Skepticismus, theils in der Widerlegung desselben gekommen war, welche Ansoderungen an die Philosophie gemacht wurden, welchen Weg man einschlug, um sie zu befriedigen — sondern auch die Geschichte der einzelnen akademischen Skeptiker und der ihnen entgegengesetzten Dogmatiker, wie sie bisher vorgetragen worden, vervollständiget werden kann.

Die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß gründet sich nach Antiochus darauf, daß es Vorstellungen giebt, welche von ihren Objecten durchaus bestimmt sind, so daß sie nach allen ihren Merkmalen von keinem andern Objecte, als von dem ihnen entsprechenden herrühren können, worinn Zeno das Kriterium des Wahren gesetzt hatte [19]). Diese Gewißheit nun, behauptet Antiochus, erhelle fürs erste, aus den Sinnen, und der Erkenntniß, welche sie liefern. Die Urtheile über Sinnengegenstände seyen so klar und zuverläßig, daß, wenn die Sinnenwerkzeuge unverdorben sind, jeder Mensch sich mit denselben begnüge. Die Instanzen von den Täuschungen der Sinne lasse er dahin gestellt seyn; denn er behaupte nicht, daß

19) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 21. Sed illud primum, sapientem, si assensurus esset, etiam opinaturum, falsum esse et Stoici dicunt et eorum adstipulator Antiochus; posse enim eum falsa a veris, et quae non possint percipi, ab his, quae possint, distinguere.

daß alles so sey, wie es uns erscheine; dieses möge Epikurus verfechten; allein wenn die Sinnorgane gesund und stark sind, wenn alles, was sie stöhrt, entfernt worden; dann habe die Sinnenerkenntniß die höchste Wahrheit. Daher verändere man oft die Lage, den Stand in Licht und Schatten, den Abstand, die Entfernung, bis die Anschauung sich selbst als richtig bewährt. Auch komme auf Uebung und Schärfung der Sinne viel an, so daß Maler und Musiker viele feine Unterschiede und Nüancen empfinden, welche anderen weniger Scharfsinnigen verborgen bleiben. Auch die innern Empfindungen seyen wahr. Es sey ein so großer Unterschied zwischen einem Menschen, welcher in dem Zustande der Lust, und dem, welcher in dem Zustande der schmerzhaften Gefühle sey, daß nur ein Unsinniger diesen Unterschied für nichts achten könne [20].

2) Die Urtheile des Verstandes, das ist weiß, das ist süß, das ist ein Pferd u. s. w. gründen sich auf die Anschauungen; auch diejenigen, welche einen voll-

 stän-

20) Cicero Academic. Quaest. II. c. 7. Neque vero hoc loco expectandum est, dum de remo inflexo aut de collo columbae respondeam; non enim is sum, qui quidquid videatur, tale dicam esse, quale videatur; Epicurus hoc viderit, et multa alia. Meo autem iudicio ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt, et valentes, et omnia removentur, quae obstant et impediunt. Itaque et lumen mutari saepe volumus et situs earum rerum, quas intuemur, et intervalla aut contrahimus aut diducimus, multaque facimus, usque eo, dum aspectus ipse fidem faciat sui iudicii. — Potest ne igitur quisquam dicere, inter eum, qui doleat, et inter eum, qui in volup- tate

ständigen Begriff eines Dinges enthalten. Ihre Wahrheit entspricht also der Wahrheit der Anschauungen. Auf diesem Wege entspringen die **Begriffe**, durch welche alles **Denken**, **Forschen** und **Streiten** erst **möglich wird**. Wären diese Begriffe **falsch**, das heißt, beruheten sie auf Anschauungen, welche auch von andern Objecten, als den ihnen entsprechenden, herrühten, **wie wäre dann ein verständiger Gebrauch von denselben möglich? Wie könnte man durch sie urtheilen, ob etwas mit einem Objecte übereinstimme, oder demselben widerspreche?** [21])

3) Sind die Anschauungen falsch, so ist kein **Gedächtniß** möglich. Denn man kann nichts behalten, was nicht die Seele vollkommen begriffen und in sich aufgefaßt hat [22]). — Ein bloßes Wortspiel (comprehendere), macht die Stärke dieses Beweises aus.

4) Jede Kunst und Wissenschaft besteht aus einer Reihe von Erkenntnissen, läugnen wir diese, so hört der Unterschied zwischen Künstlern und Kennern einer Wissenschaft und zwischen Layen und Unkundigen weg [23]).

5)

tate sit, nihil interesse? Aut, ita qui sentiat, non apertissime insaniat?

21) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 7. Quodsi essent falsae notitiae — aut eiusmodi visis impressae, qualia visa a falsis discerni non possunt, quo tandem his modo uteremur? Quomodo autem quid cuique rei consentaneum esset, quid repugnaret, videremus?

22) Cicero Academic. Quaest. II. c. 7.

23) Cicero Academic. Quaest. II. c. 7.

5) Nichts beweißt aber mehr die Gewißheit vieler Erkenntnisse, als die Tugend. In die Summe dieser Kenntnisse setzen wir die Wissenschaft, und verstehen unter derselben eine feste unveränderliche Erkenntniß, und die Lebensweisheit, welche in sich selbst eine unerschütterliche Festigkeit besitzt. Woher, und wie sollte diese begreiflich seyn, wenn sie nicht die Folge von Erkenntnissen ist? Wenn der Rechtschaffene es sich zur Regel macht, jeden Schmerz zu ertragen, ja lieber sich von den schmerzhaftesten Gefühlen zerreißen zu lassen, als der Pflicht untreu zu werden, warum legt er sich ein so hartes Gesetz auf, wenn seine Ueberzeugung, welche sein Handeln bestimmt, nicht auf unerschütterlicher Erkenntniß beruhet? Es ist nicht möglich, daß ein Mensch Treue und Gerechtigkeit so hoch achte, daß er lieber sich den härtesten Martern unterwirft, als sie zu verletzen, wenn er nicht von der Wahrheit seiner Maxime in dem Grade überzeugt ist, daß er nie befürchten darf, er werde sie einmal für unrichtig erkennen müssen [24])

24) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 8. Maxime vero virtutum cognitio confirmat, percipi et comprehendi multa posse, in quibus solis inesse etiam scientiam dicimus, quam nos comprehensionem modo rerum, sed etiam stabilem atque immutabilem esse censemus, itemque sapientiam artem vivendi, quae ipsa ex sese habeat constantiam. Ea autem constantia, si nihil habeat percepti et cogniti, quaero unde nata sit aut quomodo? Quaero etiam, ille vir bonus, qui statuit om-

6) Wenn es noch zweifelhaft ist, ob die Weisheit Weisheit ist oder nicht, so ist sie nicht einmal des Namens würdig. Denn wenn sie nichts Gewisses hat, dem sie folgen kann, wie kann sie mit Zuversicht etwas unternehmen, mit Entschlossenheit handeln? Wenn sie noch ansteht und zweifelt, worinn das höchste Gut besteht, wenn sie nicht dasjenige erkannt hat, worauf sich alles beziehen muß, kann dann noch Weisheit bestehen? [25])

7) Das Begehren und Wollen setzet gewisse Urtheile voraus, um in Handlungen übergehen zu können. Das Gemüth kann nicht zum wirklichen Begehren eines Gegenstandes bestimmt werden, wenn es nicht geurtheilet hat, daß das Object seiner Natur angemessen, oder derselben entgegen sey, und wenn es nicht das Wahre vom Falschen unterscheiden kann. Und soll es moralisch handeln, so muß es mit überzeugender Wahrheit beurtheilen können, was in jedem Falle seine Pflicht

omnem cruciatum perferre, intolerabili dolore lacerari potius, quam aut officium prodat aut fidem, cur has sibi tam graves leges imposuerit, cum quamobrem oporteret, nihil haberet comprehensi, percepti, cogniti, constituti. Nullo igitur modo fieri potest, ut quisquam tanti aestimet aequitatem et fidem, ut eius conservandae causa nullum supplicium recuset, nisi his rebus assensus sit, quae falsae esse non possunt.

25) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 8. Deinde quomodo suscipere aliquam rem aut agere fidenter audebit, cum certi nihil erit, quod sequatur? cum vero dubitabit, quid sit extremum et ultimum bonorum, ignorans, quo omnia referantur, qui poterit esse sapientia?

Pflicht sey. Ja selbst die Freiheit, ohne welche weder Tugend noch Laster gedenkbar ist, würde nicht statt finden, wenn nicht der Mensch Wahres und Falsches erkennen und demselben seine Zustimmung geben oder versagen könnte [26]).

8) Die Vernunft würde durch den Skepticismus um alle ihre Würde und Wirksamkeit gebracht. Aus der Vernunft entspringt alles Forschen, dessen Ziel das Erfinden ist. Allein Niemand erfindet das Falsche, und, was noch ungewiß ist, kann nicht für entdeckt angesehen werden. Nur dann ist etwas erfunden, wenn das Verborgene und in Dunkel gehüllte aufgeklärt wird. Das Mittel dazu sind die Schlüsse, welche aus dem Erkannten das noch

 nicht

26) Cicero Academicar. Quaest. II. c 8. Illud autem, quod movet, prius oportet videri eique credi, quod fieri non potest, si id, quod visum erit, discerni non poterit a falso. Quomodo autem moveri animus ad appetendum potest, si id, quod videtur, non percipitur, accommodatum ne naturae sit, an alienum? Itemque si quid officii sui sit, non occurrit animo, nihil unquam omnino aget; ad nullam rem unquam impelletur, nunquam movebitur; quod si aliquando acturus est, necesse est, id ei verum, quod occurrit, videri. c. 12. idque, quod maximum est, ut sit aliquid in nostra potestate, in eo, qui rei nulli assentietur, non erit, ubi igitur virtus, si nihil situm est in ipsis nobis? Maxime autem absurdum, vitia in ipsorum esse potestate, neque peccare quenquam nisi assensione, hoc idem in virtute

nicht Erkannte ableiten. Kann der Mensch nun das Wahre vom Falschen durch Begriffe nicht unterscheiden, so hebt man die einzige Bedingung des Forschens, Entdeckens und Schließens auf, man beraubt die Vernunft ihrer Wirksamkeit, und erklärt selbst die Philosophie für etwas Unmögliches, in so fern sie ein Forschen nach Gründen aus Schlüssen ist [27]).

9) Der Skepticismus verträgt sich nicht mit der Natur des Menschen, seinen Grundtrieben, Vermögen, Zwecken, Erkenntniß und Ausübung derselben, vollkommene Ausbildung und Anwendung der Vernunft zu dem höchsten Zweck des Lebens, woraus Weisheit und Tugend hervorgehet; alles würde nicht möglich oder zwecklos seyn, wenn es keine erkennbare Wahrheit, keine Gewißheit für die Ueberzeugung gäbe [28]).

Unter

tute non esse, cuius omnis constantia et firmitas ex his rebus constat, quibus assensa est, et quas approbavit.

27) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 8. 9. Quodsi omnia visa eiusmodi essent, qualia isti dicunt, ut ea vel falsa esse possent, neque ea posset ulla notio discernere, quomodo quemquam aut conclusisse aliquid aut invenisse diceremus, aut quae esset conclusi argumenti fides? Ipsa autem philosophia, quae rationibus progredi debet, quem habebit exitum?

28) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 10. Ad rerum igitur scientiam vitaeque constantiam aptissima cum sit mens hominis, amplectitur maxime cognitionem, et istam καταληψιν cum ipsam

per

Unter diesen Gründen haben unstreitig diejenigen das meiste Gewicht, welche von den Anlagen des Menschen zur Sittlichkeit, von der Tugend und der Weisheit hergenommen sind. Sie würden völlig zum Ziele treffen, wenn das, was immer vorausgesetzt wird, erwiesen wäre, daß das moralische Handeln nicht etwa auf dem bloßen Bewußtseyn des Gesetzes, sondern auf Erkenntniß gewisser Gegenstände beruhe, die damals gewöhnliche Ansicht, nach welcher auch der sittliche Wille vom Erkennen abhängig gemacht wurde. Wenn man nun von dieser Ansicht abstrahirt, so enthält das Räsonnement den Gedanken: das moralische Handeln, die gute Gesinnung, muß einen festen unveränderlichen Grund haben, keine veränderliche, vorübergehende, sondern den Charakter constituirende Aeußerung des Willens seyn — ein wirklich vortrefflicher Gedanke, den aber auch der Akademiker hätte zugeben können, ohne eine seiner Behauptungen aufzugeben, wenn er nicht ebenfalls jene Abhängigkeit des Willens von dem Erkenntnißvermögen angenommen hätte. Nur darinn hatte der Stoiker einen Vortheil vor dem Akademiker voraus, daß Wahrscheinlichkeit gar nicht zum Princip des moralischen Handelns taugt.

Wenn wir die theoretischen Gründe gegen einander abwägen, so findet sich, daß der Stoiker mit Recht darauf dringet, die Philosophie als Wissenschaft müsse sichere unumstößliche Principien und Grundsätze, sowohl für die Beurtheilung des Wahren, als zur Aufstellung eines Systems der Pflichten haben. Aber der Beweis, daß die Philosophie wirklich in dem Besitz solcher Principien sey, will durchaus nicht gelingen, weil er auf einem Punkt beruhet, welcher außer den Grenzen der menschlichen Erkenntniß liegt. Der Stoiker will nehmlich

per se amat, nihil est enim ei veritatis luce dulcius, tum etiam propter usum.

lich die objective Realität der Vorstellungen, die Erkennbarkeit der Dinge an sich zur Bedingung der Gewißheit aller Erkenntniß machen; diese nimmt der Akademiker in Anspruch, und der Stoiker kann sie, ungeachtet aller Bemühungen, nicht erweislich machen, sondern nur bittweise annehmen. Auf der andern Seite konnte aber auch der Akademiker seine entgegengesetzte Behauptung nicht überzeugend darthun, wenn er aus seinem Standpunkte, bloß dogmatische Sätze zu bestreiten, herausging, und die Unerkennbarkeit der Objecte selbst dogmatisch behauptete. Von dieser Seite bot der Skepticismus dem Angriff der Stoiker viele bloße Stellen dar, welche Antiochus nicht übergieng. So blieb der Hauptpunkt unentschieden, und mußte es bleiben, bis man einen andern Weg betrat, die Frage durch gründliche Untersuchung des Erkenntnißvermögens zu entscheiden, wobei die äusseren Objecte ganz außer dem Spiele gelassen wurden; in den Nebenpunkten hatte bald die eine bald die andere Parthie den Vortheil auf ihrer Seite. Dieses entdeckt man bald in dem folgenden Räsonnement des Antiochus, in welchem er die Gründe der Akademiker gegen den Realismus der Stoiker, widerlegen will, aber doch nie völlig widerlegen kann.

Nachdem Antiochus das Bedürfniß allgemeingültiger Principien für den höchsten Zweck des Lebens und der Philosophie als Wissenschaft gezeigt hat, gehet er zu dem Beweis über, daß der Probabilismus der Akademiker diesen Bedürfnissen nicht entspreche. Er giebt kein Princip zur Beurtheilung des Wahren, da er den Unterschied zwischen dem Wahren und Falschen als etwas für uns Unerkennbares aufhebt und behauptet, daß in allen Vorstellungen etwas Wahres und Falsches gemischt sey, das nicht zu unterscheiden ist. Das Wahrscheinliche, das etwas Wahres und Falsches enthält, kann nicht zum unterscheidenden Merkmal des Wahren und Fal-

schen

schen dienen. Es muß etwas Wahres geben, das mir nicht als falsch erscheinen kann [29]). Zwar geben die Akademiker, durch die Ueberzeugungskraft der Wahrheit gedrungen, zu, daß wir uns etwas deutlich vorstellen können, weil es die Seele vollkommen aufgefaßt habe; nur läugnen sie, daß dieses der Deutlichkeit wegen für erkannt zu halten sey, da man nach keinem zuverläßigen Merkmal entscheiden könne, ob dem Vorgestellten außer dem Gemüthe etwas Objectives zum Grunde liege. Allein wie kann man vorgeben, das Weiße deutlich erkannt zu haben, wenn es möglich ist, daß das Schwarze uns weiß erscheint, oder wenn es ungewiß ist, ob wir uns ein äußeres Object oder nur eine innere Veränderung des Gemüths, eine Einbildung vorstellen. Deutlichkeit und Objectivität der Vorstellungen kann nicht von einander getrennt werden [30])

Zu-

29) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 11. Quae ista regula est veri et falsi, si notionem veri et falsi, propterea, quod ea non possunt internosci, nullam habemus? Nam si habemus, interesse oportet, ut inter rectum et pravum, sic inter verum et falsum; si nihil interest, nulla regula est; nec potest is, cui est visio veri et falsique communis, ullum habere iudicium, aut ullam omnino veritatis notam,

30) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 11. Simili in errore versantur, cum convicti ac vi veritatis coacti, perspicua a perceptis volunt distinguere, et conantur ostendere, esse aliquid perspicui, verum illud quidem impressum in animo atque in mente; neque id tamen percipi ac comprehendi posse. Quo enim modo perspicue di-

Zuletzt greift er auch den Skepticismus der Akademiker unmittelbar an. Den Weg dazu bahnt er sich durch eine ausführlichere Darstellung der Hauptpunkte, worauf sich derselbe gründet, woraus wir leicht den Schluß ziehen können, wie mangelhaft unsere Kenntniß des damaligen Zustandes der Philosophie, und wie sehr der Verlust so mancher Geistesprodukte aus dieser Zeit, zu bedauern ist. Nach einer mit der stoischen übereinstimmenden Theorie von den Vorstellungen und Arten dessen, und von dem Begriff des Erkennens, stellen sie, sagt er, den Hauptsatz auf: Wenn Dinge so vorgestellt werden, daß auch viele andere auf dieselbe Art, ohne Wahrnehmung des geringsten Unterschiedes (es ist aber gleichviel, ob kein Unterschied vorhanden, oder ob er nicht wahrgenommen wird), erscheinen können, so können von diesen nicht einige erkannt, einige nicht erkannt werden [31]). Hierauf gründen sie folgenden Schluß: Von dem, was vor-

dixeris album esse aliquid, cum possit accidere, ut id, quod nigrum sit, album esse videatur? Aut quomodo ista aut perspicua dicemus, aut impressa subtiliter, cum sit incertum, vere, inaniterve moveatur? c. 16.

31) Cicero Academicarum Quaest. I, c. 13. Deinde illa exponunt duo, quae quasi contineant omnem hanc quaestionem; quae ita videantur, ut etiam alia multa eodem modo videri possint, neque in his quicquam intersit, non posse eorum alia percipi, alia non percipi, nihil interesse autem, non modo, si ex omni parte eiusdem modi sint, sed etiam si discerni non possint.

vorgestellt wird, ist einiges objectiv wahr, einiges falsch; was falsch ist, kann nicht (als etwas objectives) erkannt werden; das als wahr Vorgestellte ist aber von der Art, daß auch das Falsche auf eben die Art vorgestellt werden könnte: also können von Vorstellungen, die sich nicht unterscheiden lassen, nicht durch einige etwas erkannt, durch andere nicht erkannt werden [32]).

Die beiden Prämissen, daß alle Vorstellungen theils wahr, theils falsch sind, und daß jede Vorstellung, welche von einem wirklichen Objecte herkommt, nicht anders beschaffen sey, als eine solche, welche von keinem realen Objecte entstehen kann, suchen sie ausführlich zu beweisen, indem sie das ganze große Feld der Vorstellungen in mehrere größere und kleinere Abtheilungen und Unterabtheilungen zerfällen. Sie fangen von den Sinnen an; dann gehen sie zu den von den Vorstellungen abgeleiteten Kenntnissen über, suchen die gemeine Denkart verdächtig zu machen, und enden zuletzt damit, daß nicht einmal durch Schlüsse der Vernunft und Muthmaßungen etwas erkannt werden könne [33]).

Die-

32) Cicero Academicar. Quaest II. c. 13. Eorum, quae videntur, alia vera sunt, alia falsa; et quod falsum est, id percipi non potest; quod autem verum visum est, id omne tale est, ut eiusdem modi falsum etiam possit videri; et quae visa sunt eiusmodi, ut in his nihil intersit, non potest accidere, ut eorum aliqua percipi possint, alia non possint.

33) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 13.

Diese Genauigkeit und Feinheit im Erklären und Eintheilen, sagt Antiochus, sey allerdings eines Philosophens würdig, nur findet er sie den Akademikern nicht angemessen, welche behaupten, das objective Wahre sey durchaus kein Gegenstand der Erkenntniß. Wer so viele Definitionen und Eintheilungen aufstelle, meint er, müsse doch überzeugt seyn, daß sie richtig und zuverläßig sind, und daß sich das Wahre von dem Falschen unterscheiden lasse [34]. Dieser Einwurf trifft aber nicht zum Ziele, weil der Unterschied zwischen dem subjectiven und objectiven Wahren ganz übersehen ist. Nur unter der Voraussetzung, daß die Akademiker allen Unterschied der Vorstellungen auch in Beziehung auf das vorstellende Subject geläugnet, oder die Gültigkeit der Logik als Wissenschaft der Regeln des Denkens verworfen hätten; würde dieser Einwurf passen; aber dann hätten sie sich auch alles Rechts zu denken, und in die Angelegenheiten der Philosophie ein Wort mitzusprechen, begeben müssen. Die Akademiker waren sehr nahe daran, den Unterschied zwischen dem subjectiven und objectiven Wahren deutlich aufzufassen; mehrere Behauptungen sprechen dafür; Antiochus verkennt diesen Unterschied, und darum kann er von dieser Seite die Akademiker nicht mit Vortheil angreifen.

Bedeutender ist es, daß er in den Schlüssen der Akademiker einen Widerspruch aufgedeckt zu haben meynt, in so fern sie einmal annehmen, daß es falsche und wahre Vorstellungen gebe, und doch in der Folge behaupten, es gebe kein Merkmal, wodurch die wahren und falschen Vorstellungen unterschieden würden, wodurch der erst angenommene Unterschied wieder aufgehoben

34) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 14.

hoben wird [35]. Wirklich würden auch die Akademiker schwerlich den Vorwurf eines Widerspruchs von sich haben ablehnen können, wenn sie die Begriffe wahr und falsch in dem logischen Sinne genommen hätten. Da hier aber, wie überhaupt in dem ganzen Streite der Stoiker und Akademiker, wahr so viel ist, als was einem wirklichen Objecte entspricht, sich auf denselben bezieht, falsch hingegen, das bedeutet, was keine objective Realität hat [36], so konnten sich die Akademiker sehr wohl vertheidigen, wenn sie sagten: wir geben euch zu, daß es Vorstellungen giebt, welche sich auf ein äußeres Object beziehen, und durch dasselbe veranlaßt werden, und andere, bei wel-

35) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 14. Maxime autem convincuntur, cum haec duo pro congruentibus sumunt tam vehementer repugnantia; primum, esse quaedam falsa visa; quod cum volunt, declarant, quaedam esse vera. Deinde ibidem inter falsa visa et vera nihil interesse; ac primum sumseras, tanquam interesset. Ita priori posterius, posteriori superius non iungitur. c. 34.

36) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 15. Deinde cum mens moveatur ipsa per sese, ut et ea declarant, quae cogitatione depingimus, et ea, quae vel furiosis vel dormientibus videntur, nonne inquiunt, verosimile sit, sic etiam mentem moveri, ut non modo non internoscat visa vera illa sint, quae falsa, sed ut in his nihil intersit omnino? Ut si qui tremerent et exalbescerent, vel ipsi per se motu mentis ali-quo

welchen diese Beziehung fehlt; auch finden wir in unserm Bewußtseyn, daß es Vorstellungen von beiderley Art gibt; wir vermissen nur ein sicheres Merkmal, wodurch sich beide von einander unterscheiden. Es giebt, sagten sie, Vorstellungen von äußern Objecten veranlaßt, und Vorstellungen von inneren Bewegungen und Veränderungen des Gemüths, denen nichts Aeußeres Reales entspricht, gleichwohl sind beide Arten von Vorstellungen einander völlig gleich, daß sie sich durch nichts unterscheiden. Man bekommt im Traume Vorstellungen von derselben Art, als im Wachen, wenn man von äußeren Objecten afficirt wird.

Eben so ist es mit gewissen Einbildungen, mit den Vorstellungen der Wahnsinnigen. So kann das Zittern und Erbleichen aus Furcht und Schrecken durch innere und äußere Ursachen entstehen; aber die Erscheinung ist in dem einen Falle wie in dem andern dieselbe, und bietet kein Merkmal zur Unterscheidung dar [37]. Wenn, wie die Stoiker lehren, von Gott gewisse Vorstellungen in den Träumen erweckt werden, und Gott also machen kann, daß falsche Vorstellungen (die von keinen äußern Objecten herrühren), wahrscheinlich werden, warum sollte er nicht machen können, daß sie der Wahrheit am nächsten kommen, und wenn dieses, warum nicht auch, daß

quo, vel obiecta terribili re extrinsecus, nihil interesset, qui distingueretur tremor ille et pallor, neque ut quidquam interesset inter intestinum et oblatum.

37) Cicero Academicar. Quaestion. II, c. 15. Primum conantur ostendere, multa posse videri esse, quae omnino nulla sunt, cum animi inaniter moveantur eodem modo rebus his, quae nullae sunt, ut his quae sint.

daß sie sich schwer, und endlich, daß sie sich gar nicht von dem Wahren unterscheiden lassen [38]).

Was Antiochus gegen dieses Räsonnement vorbringt, konnte die Akademiker doch darauf aufmerksam machen, daß sie besser gethan hätten, nicht solche Beyspiele von außerordentlichen oder widernatürlichen Erscheinungen des Gemüths zu wählen, welche immer noch die Ausflucht übrig ließen, daß was von diesen gelte, nicht auch von der Natur der Vorstellungen in dem wachen und gesunden Zustande gesagt werden könne. Es fehlt diesen Vorstellungen an dem Grade von Lebendigkeit, Deutlichkeit, Evidenz, an dem begleitenden Gefühl der Objectivität und Zusammenstimmung mit der ganzen Summe von Erfahrungen, welche die Vorstellungen in dem gewöhnlichen gesunden und wachen Zustande zu haben pflegen, so daß man diese als reale Vorstellungen von jenen, als denen kein Object entspreche (inania) unterscheidet. Einiges davon erinnert Antiochus, ohne die Sache zu erschöpfen. Immer kommt er auf das Bewußtseyn der Objectivität zurück, was gewisse Vorstellungen von andern unterscheide, und das Urtheil, welches man im wachen und gesunden Gemüths-

38) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 15. Nam cum dicatis, inquiunt, visa quaedam mitti a deo; velut ea, quae in somniis videantur, quaeque oraculis, auspiciis, extis declarentur (haec enim aiunt probari a Stoicis, quos contra disputant) quaerunt, quoniam valsa visa quae sint, deus efficere possit probabilia, quae autem plane proxime ad verum accedunt, efficere non possit? aut si ea quoque possit, cur illa non possit, quae perdifficulter, internoscantur tamen? et si haec, cur non inter quae nihil sit omnino?

müthszustande über die Einbildungen, Träume und Täuschungen fälle, wobei immer vorausgesetzt wird, was erwiesen werden sollte, daß die Vorstellungen in dem gewöhnlichen gesunden Zustande objective Realität haben [39]).

Den zuletzt angeführten Sorites der Akademiker greift Antiochus auf eine andere Art an, als Chrysippus in einem andern Falle gethan hatte. Er könne, sagt er, den ersten Satz nicht einräumen, denn er beruhe auf der Voraussetzung, daß Gott alles möglich sey, und daß er alles bewirken werde, was ihm möglich sey — eine Voraussetzung, die Niemand zugeben könne. Und wenn auch eingeräumt werde, daß ein Ding dem andern ähnlich sey, so folge doch nicht, daß es schwer zu unterscheiden, und endlich, daß es gar nicht zu unterscheiden, und zuletzt, daß es völlig identisch sey [40]).

Zu-

39) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 16, 17. Omnium deinde inanium visorum una depulsio est, sive illa cogitatione informantur, quod fieri solere concedimus, sive in quiete, sive per vinum, sive per insaniam; nam ab omnibus eiusdem modi visis perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abesse dicemus. — Sed ex hoc genere toto perspici potest levitas orationis eorum, qui omnia cupiunt confundere. Quaerimus gravitatis, constantiae, firmitatis, sapientiae indicium; utimur exemplis somniantium, furiosorum, ebriosorum.

40) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 16. Huc si perveneris, me tibi primum quidque concedente, meum vitium fuerit; sin ipse tua sponte processeris, tuum. Quis enim tibi dederit,

Zuletzt beantwortet Antiochus die von der Aehnlichkeit vieler Dinge hergenommenen Gründe, und zeigt, daß Aehnlichkeit noch nicht Identität sey; er gebe zu, daß es viele ähnliche Dinge gebe, die, obgleich schwer, doch durch Uebung und Schärfung der Sinne unterschieden werden; aber es sey unmöglich, daß es vollkommen identische Dinge gebe, jedes müsse doch etwas Eigenthümliches haben. Gesetzt auch, daß die Unterscheidungsmerkmale so fein und versteckt wären, daß sie nicht wahrgenommen werden könnten, so folge doch nicht, daß sich überhaupt nichts erkennen lasse, sondern nur, daß in diesem einzelnen Falle keine Erkenntniß möglich sey [41]).

Die Akademiker mochten selbst nicht die vollkommene Identität mehrerer Dinge behaupten; wir behaupten

 nicht,

derit, aut omnia deum posse, aut ita facturum esse, si possit? Quomodo autem sumis, ut si quid cui simile esse possit, sequatur, ut etiam internosci difficiliter possit? deinde, ut ne internosci quidem? postremo, ut eadem sint?

41) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 17. Similitudines vero aut geminorum aut signorum annulis impressorum pueriliter consectantur. Quis enim nostrum similitudines negat esse, cum eae plurimis in rebus appareant? sed si satis est ad tollendam cognitionem, similia esse multa multorum, cur eo non estis contenti, praesertim concedentibus nobis? et cur potius id contenditis, quod rerum natura non patitur, ut non suo quidque genere sit tale, quale est; nec sit in duobus aut pluribus nulla re differens ulla communitas? ut sibi sint et ova ovorum et apes apum simil-

nicht, sagten sie, daß die Eindrücke, aus welchen die Vorstellungen entstehen, nichts Unterscheidendes an sich hätten, sondern nur daß die daraus gebildeten Anschauungen und gewisse Arten von Vorstellungen sich nicht unterscheiden lassen. Nach den Vorstellungen, erwiederte Antiochus, nicht nach den Eindrücken müssen wir das Vorgestellte beurtheilen, und hebt man einmal das Merkmal der Wahrheit und der Falschheit überhaupt auf, so werden alle Vorstellungen unzuverläßig [42].

So endete dieser Streit, ohne daß der Hauptgegenstand wäre entschieden worden. Wenn auch die Akademiker manche Blößen in dem Systeme der Stoiker aufdeckten, und überhaupt Mißtrauen gegen die speculative Vernunft erweckten, so konnten sie doch nicht erweislich machen, daß es überhaupt nichts Gewisses und Zuverläßiges in der menschlichen Erkenntniß gebe. Daß das stoische Kriterium der Wahrheit, nach welchem diese von der Realität abhängig gemacht wurde, nicht zureichend sey, diese Ueberzeugung mochte sich durch das Räsonnement der Akademiker nach und nach allgemeiner verbreiten; damit war aber nicht jeder Dogmatismus widerlegt,

simillimae. Quid pugnas igitur? aut quid tibi vis in geminis? conceditur enim similes esse, quo contentus esse potueras. Tu autem vis eosdem esse plane, non similes, quod fieri nullo modo potest.

42) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 18. Ut etiam illud absurdum sit, quod interdum soletis dicere, cum visa in animos imprimantur, non vos id dicere, inter ipsas impressiones nihil interesse sed inter species et quasdam formas eorum; quasi vero non specie visa iudicentur, quae fidem nullam habebunt, sublata veri et falsi nota.

legt, oder von allen weitern Versuchen abgeschreckt. Die Stoiker bestritten einzelne Gründe der Akademiker nicht ohne Scharfsinn, und zuweilen mit Glück; aber im Ganzen konnten sie doch auch ihren Realismus und ihr Erkenntnißprincip nicht vollkommen vertheidigen.

So wie Antiochus die Parthie der Stoiker gegen den Skepticismus der Akademiker nahm, so befriedigte ihn hingegen das stoische Moralsystem nicht vollkommen, weil er das System des Plato, Aristoteles und der Stoiker, im Wesentlichen für ein und dasselbe hielt. Vielleicht hatte Philo, welcher die alte und neue Akademie in Ansehung des Skepticismus zu vereinigen suchte, seinem Schüler Veranlassung gegeben, eine Harmonie in dem Praktischen zwischen dem platonischen, aristotelischen und stoischen Systeme zu versuchen. Er behauptete, daß die Schule des Plato und des Aristoteles nur eine ausmache, welche er unter dem Namen der alten Akademie begriff, und daß auch die Stoa ein Sprößling derselben sey. Die Stoiker hätten daher auch dasselbe System der Moral, welches Plato und Aristoteles lehrten, angenommen, aber um sich den Schein von Erfindern zu geben, nur die Kunstsprache geändert [43]. Wenn die-

43) Cicero de Finib. V. c. 3. In qua (Academia vetere) ut dicere Antiochum audiebas, non ii soli numerantur, qui Academici vocantur, Speusippus, Xenocrates, Polemo, Crantor, ceterique, sed etiam Peripatetici veteres, quorum princeps Aristoteles. c. 8. restant Stoici, qui cum a Peripateticis et Academicis omnia transtulissent, nominibus aliis easdem res secuti sunt. c. 25.

dieses Vorgeben seine Richtigkeit hätte, so hätte Antiochus, um diese Schulen zu vereinigen, nichts weiter nöthig gehabt, als die neuere Terminologie der Stoiker wieder gegen die der ältern Akademie zu vertauschen. Allein schon die Bemerkung des Cicero, daß er ein vollkommener Stoiker gewesen wäre, wenn er nur in einigen wenigen Lehren anders gedacht hätte; und die Abweichungen, die er von ihm anführt, z. B. daß er die Tugend für das höchste, aber nicht für das einzige Gut hielt; daß er nicht alle Uebertretungen des Sittengesetzes für gleich hielt [44]) beweisen, daß er eine solche Behauptung nicht würde aufgestellt haben, wenn ihn nicht der gutgemeinte aber unüberlegte Eifer, Harmonie zwischen uneinigen Philosophen zu stiften, verhindert hätte, die Eigenthümlichkeit jener Systeme reiner und vollständiger aufzufassen.

Verzeihlicher war der Versuch, ein eigenes Moralsystem aufzustellen, welches mit Vermeidung aller Extreme, das Gemeingeltende und Wahre aus allen drey Systemen vereinigen sollte, von dem wir einen kurzen Abriß in dem fünften Buche von Ciceros Untersuchungen über das höchste Gut finden. Die Grundlage desselben ist wirklich stoisch; aber die Grundsätze von dem höchsten Gute sind gemäßiget, die Foderungen an den Menschen herabgestimmt, so daß Zeno mehr den Menschen, wie er seyn soll, Antiochus aber zugleich wie er seiner Natur nach ist, ins Auge faßt [45]). Mit diesen so modificirten

44) Cicero Academic. Quaestionum. II. c. 43.

45) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 43. Zeno in una virtute positam beatam vitam putat. Quid Antiochus? etiam, inquit, beatam, sed non beatissimam. Deus ille, qui nihil censuit

ten stoischen Ideen sind einige Platonische und Aristotelische vereiniget.

Er gehet, wie die Stoiker, von dem Grundtriebe der menschlichen und thierischen Natur der Selbstliebe und dem Streben sich in dem vollkommensten Zustande zu erhalten aus. Dieser Trieb wirkt anfänglich instinctartig, so daß jedes empfindende Wesen sich zu erhalten sucht, noch ehe es deutliches Bewußtseyn hat, was es ist, was es vermag, und was seine Natur ist und erfodert. Sobald die Vernunft erwacht, dann folgt es dem Triebe mit Bewußtseyn und deutlicher Erkenntniß seiner Natur [46]). Er nahm dieses als reines Factum an, ohne sich in die Erklärungshypothese einer durch die ganze Welt verbreiteten Denkkraft zu verlieren [47]). Es ist also ein allgemeines

 Ge-

fuit deesse virtuti; homuncio hic, qui multa putat praeter virtutem homini partim chara esse, partim et necessaria.

46) Cicero de Finib. V. c. 89. Ergo instituto veterum, quo etiam Stoici utuntur, hinc capiemus exordium. Omne animal se ipsum diligit, et simul ac ortum est, id agit, ut se conservet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conservet atque ita sit affectum, ut optime secundum naturam affectum esse possit. Hanc initio constitutionem confusam habet et incertam, ut tantummodo se tueatur, qualecunque sit, sed nec quid sit, nec quid possit, nec quid ipsius natura sit, intelligit.

47) Cicero de Finib. V. c. 11. Sive ut doctissimis viris visum est, maior aliqua causa atque divi-

Gesetz der thierischen und überhaupt der organischen Natur, daß Jedes nach dem naturgemäßen Zustande strebt. Da aber jedes Wesen seine eigne Natur hat, so muß der Zweck jedes Wesens, ob er gleich im Allgemeinen derselbe ist, doch nach Verschiedenheit der besondern Natur, besonders erklärt werden. Wenn also von dem Menschen die Rede ist; so heißt das oberste Gesetz seiner Handlungen, der letzte Zweck und das höchste Gut desselben: nach der vollkommenen und vollständigen Natur des Menschen leben [48]).

Der Mensch besteht aus Leib und Seele; doch ist die Seele der weit edlere Theil desselben. Der Leib ist so gebildet, daß schon aus demselben eine gewisse Würde und der Vorzug des Menschen vor andern Thieren hervorleuchtet. Die Seele besitzt das Empfindungsvermögen und das höhere Denkvermögen, dessen Leitung die

divinior hanc vim ingenuit, sive hoc ita sit fortuito. — Qua quidem de re quanquam assentior iis, qui haec omnia regi natura putant, quae si natura negligat, ipsa esse non possint: tamen concedo, ut qui de hoc dissentiunt, existiment, quod velint, ac vel hoc intelligant, si quando naturam hominis dicam, hominem dicere me; nihil enim differt; nam prius poterit a se quisque discedere, quam appetitum earum rerum, quae sibi conducant, amittere.

48) Cicero de Finib. V. c. 9. Ut necesse sit, omnium rerum, quae natura vigeant, similem esse finem, non eundem. Ex quo intelligi debet, homini id esse in bonis ultimum, secundum naturam vivere; quod ita interpretamur, vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.

die ganze menschliche Natur unterworfen ist, aus welchem Erkenntniß, Wissenschaft und alle Vollkommenheiten und Tugenden, die die Würde des Menschen ausmachen, hervorgehen [49]). Die Vollkommenheiten der Seele und insbesondere der Vernunft, als der edelsten und obersten Seelenkraft sind von gedoppelter Art; einige sind das Werk der Natur, physische Vollkommenheiten, oder Talente, als Gelehrigkeit, gutes Gedächtniß; andere sind erworben, und haben ihren Grund in dem freyen Willensgebrauche und in der Vernunft, Vollkommenheiten des Willens, eigentliche Tugenden, z. B. praktische Einsicht, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, Gerechtigkeit. Diese geben dem Menschen eigentlich Anspruch auf Lob [50]) Die Vollkommenheiten des Geistes sind den Vollkommenheiten des Körpers vorzuziehen, und unter den Vollkommenheiten des Geistes behaupten wieder die eigentlichen Tugenden den Vorzug, weil sie aus der Vernunft, dem Göttlichsten an dem Menschen, hervorgehen [51]). Alle Tugenden stimmen zusammen, und

49) Cicero de Finib. V. c. 12.

50) Cicero de Finib. V. c. 12, 13. Animi autem et eius animi partis, quae princeps est, quaeque mens nominatur, plures sunt virtutes, sed duo prima genera; unum earum. quae ingenerantur suapte natura, appellanturque non voluntariae; alterum earum, quae in voluntate positae magis proprio nomine appellari solent, quarum est excellens in animorum laude praestantia.

51) Cicero de Finib. V. c. 13. Ita fiet, ut animi virtus corporis virtuti anteponatur, animi-

und sind so genau mit einander verbunden, daß jede die andere voraussetzt, keine ohne die andere seyn kann; sie machen zusammen ein harmonisches Ganzes aus. Sittlichkeit ist die Tugend und die aus der Tugend entspringende Handlung und ein der Tugend angemessenes zusammenstimmendes Leben ist für ein sittlich gutes und der Natur angemessenes Leben zu halten [52]).

Die Anlage zu diesen Tugenden rührt von der Natur her. Das Gemüth hat die Empfänglichkeit zu denselben erhalten, die Grundkeime und gewisse Ideen von dem, was dem Menschen das Wichtigste ist, sind in die Natur vor allem Unterricht eingeprägt; aber die Vollendung und Ausbildung überließ die Natur uns selbst, sie ist das Werk unserer Kunst, und es ist unsere Pflicht, das, was die Natur angefangen hat, weiter fortzuführen, auf dem Wege, den sie vorgezeichnet hat, fortzuschreiten, bis das, was wir wollen, zur Wirklichkeit gekommen ist. Das, was wir durch unsere Vernunft zu dem, was die Natur gegeben hat, hinzufügen, ist von weit größerem Werthe, als

mique virtutes non voluntarias vincant virtutes voluntariae, quae quidem proprie virtutes appellantur, multumque excellunt, propterea quod ex ratione gignuntur, qua nihil est in homine divinius.

52) Cicero de Finib. V. c. 23. Qualis est igitur omnis haec conspiratio consensusque virtutum, tale est illud ipsum honestum, quandoquidem honestum aut ipsa virtus est, aut res gesta virtute; quibus in rebus vita consentiens virtutibusque respondens, recta et honesta et constans et naturae congruens existimari potest.

als alle Vorzüge des Körpers und der Sinne, und wegen der Würde der Vernunft, muß alle Achtung, Bewunderung, und alles Streben auf die Tugend und das ihr gemäße Handeln, oder mit andern Worten, auf Sittlichkeit gerichtet seyn [53]) So ist in den ersten Jahren der Jugend eine gewisse Charakterlosigkeit und Schwäche der Vernunft sichtbar, daß man das Beste weder einsehen noch dasselbe in den Handlungen zum Muster nehmen kann; erst später zeigen sich die lichten Punkte der Tugend und der Glückseligkeit, welche die höchsten Bestrebungen des Menschen ausmachen, und noch später ge-

53) Cicero de Finibus V. c. 21. Animum autem reliquis rebus ita perfecit ut corpus, sensibus enim ornavit, ad res percipiendas idoneis; ut nihil aut non multum adiumento ullo ad suam conformationem indigeret; quod autem in homine praestantissimum atque optimum est, id deseruit. Etsi dedit talem mentem, quae omnem virtutem iam accipere posset, ingenuitque sine doctrina notitias parvas rerum maximarum, et quasi instituit docere et induxit in ea, quae inerant tanquam elementa virtutis; sed virtutem ipsam inchoavit, nihil amplius. Itaque nostrum est (quod nostrum dico, artis est) ad ea principia, quae accepimus, consequentia exquirere, quoad sit id, quod volumus effectum; quod quidem pluris sit haud paulo, magisque ipsam propter se expetendum, quam aut sensus aut corporis ea, quae diximus, quibus tantum praestat mentis excellens perfectio, ut vix cogitari possit, quid intersit; itaque omnis honos, omnis admiratio, omne studium ad virtutem et ad eas actiones, quae virtuti sunt consentaneae, refertur. c. 15.

gelangt man zur völligen Erkenntniß ihrer Natur [54]).

Der Grund, warum der Mensch die Tugend über alles andere schätzen, und sie zu erwerben streben muß, ist in der Selbstliebe, dem Grundtriebe des Menschen, zu suchen, denn vermöge desselben kann der Mensch nicht gleichgültig gegen sich und seinen Zustand seyn, er wünscht sich so vollkommen als möglich zu machen, und darum, weil er sich selbst liebt, achtet er auch dasjenige, was ihm die höchste Vollkommenheit giebt, das ist aber die Tugend. Aber auch ohne diese Rücksicht ist Sittlichkeit und Tugend an sich begehrungswerth [55]).

Alles was der Natur angemessen ist, also alles, was der Mensch vermöge der Selbstliebe begehret, ist gut, und böse, was der Natur zuwider ist. Allein nicht alles, was gut ist, ist es deshalb in gleichem Grade. Die

54) Cicero de Finib. V. c. 21. In primo enim ortu ineſt temeritas et mollities quaedam, ut nec res videre optimas nec agere poſſint; virtutis enim beataeque vitae, quae duo maxima expetenda ſunt, ſerius lumen apparet, multo etiam ſerius, ut plane, qualia ſint, intelligatur.

55) Cicero de Finib. V. c. 22. Honeſta, quae dico, praeterquam, quod nosmet ipſos diligamus, praeterea ſuapte natura per ſe eſſe expetenda, c. 11. atque etiam illud, ſi quis dicere velit, perabſurdum ſit: ita diligi a ſeſe quemquam ut ea vis diligendi ad aliam rem quampiam referatur, non ad eum ipſum, qui ſeſe diligat. Hoc cum in amicitiis, cum in officiis, cum in virtutibus dicitur, intelligi tamen, quid dicatur, poteſt.

Die Vollkommenheiten der Seele haben einen höhern Werth, als die Vollkommenheiten des Leibes, und unter jenen hat wieder die Tugend den höchsten Werth, so daß, wenn diese in eine Wagschaale, und in die andere alle übrigen Güter gelegt würden, die Tugend doch die letzten zusammen überwiegen würde. Wollte man, wie die Stoiker, nur die Tugend für ein Gut halten, so würde man den Principien, welche auch diese zum Grunde legen, nicht gemäß verfahren. Doch entfernen sich diese nur durch andere Ausdrücke; denn ist das Annehmliche etwas anders, als was man sich wünscht und begehrt, also ein Gut, und das Verwerfliche, ist es nicht eben so viel als etwas Böses, das man von sich zu entfernen sucht? Die Würde der Tugend leidet hierunter nicht das mindeste, wenn man nur nicht vergißt, welchen Werth man andern Dingen beilegt. Es ist daher auch eine unumstößliche Wahrheit, daß die Tugend hinreichend ist zum glückseligen Leben; aber darum ist es doch nicht minder wahr, daß die Tugend nur in Verbindung mit andern, obgleich geringern Gütern, die Glückseligkeit vollständig macht, und daß der Tugendhafte in Krankheiten, in Mühseligkeiten und Noth nicht so glückselig ist, als ohne diese Uebel. Das glücklichste Leben besteht also in Vereinigung der Tugend mit dem Besitz anderer Güter, ohne diese gewährt die Tugend nur ein glückseliges Leben, welches noch Wünsche zuläßt. Es erhellet daher auch, daß die Glückseligkeit mindere und höhere Grade zuläßt [56]).

Die-

56) Cicero de Finib. V. c. 24. Age nunc extrue animo altitudinem excellentiamque virtutum, iam non dubitabis, quin harum compotes homines, magno animo erectoque viventes, semper sint beati; qui omnes motus fortunae mutatio-

Dieser gemäßigte Stoicismus, wie man dieses System nennen könnte, welcher die Würde des Menschen als moralisches Wesen mit den Foderungen seiner sinnlichen Natur zu vereinigen sucht, und so viel Wahres enthält, hätte, wenn Antiochus die Idee von moralischen Anlagen weiter verfolgt hätte, was die Principien und die wissenschaftliche Begründung der Moral betrifft, leicht mehr Haltbarkeit und Festigkeit erlangen können, wenn er nicht dieselbe in eine Klasse mit andern Anlagen gesetzt, und das Eigenthümliche der moralischen und physischen Natur weniger mit einander vermengt hätte. Aus diesem

tionesque rerum et temporum leves et imbecilles fore intelligant, si in virtutis certamen venerint. Illa enim, quae sunt a nobis bona corporis numerata, complent ea quidem beatissimam vitam, sed ita, ut sine illis possit beata vita existere; ita enim parvae et exiguae sunt istae accessiones bonorum, ut quemadmodum stellae in radio solis, sic istae in virtutum splendore ne cernantur quidem. Atque haec, ut vere dicitur, parva esse ad beate vivendum momenta ista corporis commodorum, sic nimis violentum est, nulla esse dicere; qui enim sic disputant, obliti mihi videntur, quae ipsi egerint principia naturae. Tribuendum igitur est his aliquid, dummodo, quantum tribuendum sit, intelligas. Est tamen philosophi non tam gloriosa quam vera quaerentis, nec pro nihilo putare ea, quae secundum naturam, illi ipsi gloriosi esse fatebantur, et videre tantam vim virtutis tantamque, ut ita dicam, autoritatem honestatis, ut reliqua non illa quidem nulla, sed ita parua sint, ut nulla videantur. c. 26, 27. Academicarum Quaest. II. c. 43.

sem Grunde kann schon die Selbstliebe nicht das Princip seyn, um aus demselben das Sittliche auf eine consequente und gründliche Weise abzuleiten. In welche Verlegenheit würde Antiochus gekommen seyn, wenn er sich hätte rechtfertigen müssen, wie sich aus der Selbstliebe herleiten lasse, daß man überhaupt etwas thun solle, oder Recht thun solle, ohne Vortheil zu erwarten, ja selbst mit Aufopferung von Vortheilen, also ohne Rücksicht auf den subjectiven Zustand, was er mit Recht zum Wesen der Sittlichkeit rechnet [57]), oder wenn er hätte beweisen sollen, daß eine Handlung auch dann noch sittlich seyn könne, wenn die Selbstliebe ihre Quelle ist. Ueberhaupt hatten die Stoiker schon etwas weiter gesehen, da sie zwar auch von der Selbstliebe ausgiengen, aber doch darum diese nicht zur Quelle des sittlichen Handelns machten, weswegen sie auch consequent verfuhren, wenn sie die Sittlichkeit von dem andern, was man begehret, nicht dem Grade, sondern der Qualität nach unterschieden, wiewohl sie in der Verbindung der Begriffe Gut und Glückseligkeit mit der Sittlichkeit unvermerkt wieder eine Vermischung des Empirischen und Reinvernünftigen vornahmen. Denselben Fehler begieng auch Antiochus, und er konnte das System, weil er den Grund des Fehlers verkannte, in diesem Punkte nicht verbessern.

Die

57) Cicero de Finib. V. c. 22. Nemo est igitur, qui non hanc affectionem animi probet atque laudet, qua non modo utilitas nulla quaeritur, sed contra utilitatem etiam conservatur fides.

Die Periode, deren Geschichte wir so eben vollendet haben, bietet uns nicht die Mannichfaltigkeit von Ansichten über die Probleme der Philosophie, und von Versuchen, sie aufzulösen, dar, als die vorhergehende aufzuweisen hatte; dagegen kam aber eine andere, wichtige Frage, welche den Grund der Wahrheit und Gewißheit menschlicher Erkenntnisse, obgleich nur noch einseitig betraf, desto eifriger zur Sprache.

Zeno hatte sein praktisches System an mehrere speculative Ideen angehängt, zum Theil sogar auf dieselben gegründet, daß nach dem gewöhnlichen Hange der menschlichen Natur sehr zu befürchten stand, leere Speculationen und vergebliche Flüge in das Uebersinnliche möchten die besten Köpfe einnehmen und von fruchtbarern Betrachtungen abziehen, und selbst die bessern Ueberzeugungen durch Schwärmerey und Mysticismus verunstalten. Zum Glücke führte der Dogmatismus den Skepticismus als Heilmittel herbei, wodurch der erstere in Schranken gehalten, und auf der andern Seite der praktische Sinn, welchem selbst das stoische System nicht wenig Nahrung gab, und die dem menschlichen Geiste zum Forschen und Handeln erforderliche Stimmung befestiget wurde.

Nachdem Zeno behauptet hatte, daß alle Erkenntnisse aus den Sinnen entspringen, und die Vernunft daraus ihre erhabensten und abgezogensten Sätze herauszieht, so mußte ihm zur Begründung seines Systems alles daran gelegen seyn, theils die objective Realität der durch die Sinne gewonnenen Vorstellungen darzuthun, theils ein Kriterium aufzustellen, um diese realen Vorstellungen von andern, die es nicht sind, zu unterscheiden. Dieses Kriterium, welches die objective Realität mehr postulirte als deducirte, wurde der Zankapfel zwischen den Stoikern und Akademikern. Die

letztern

letzten zeigten die Unzulänglichkeit des stoischen Princips der Erkenntniß, nach welchen nie ausgemacht werden konnte, ob unsern Vorstellungen etwas Objectives entspreche oder nicht; überhaupt suchten sie zu beweisen, daß, da sich die Vorstellungen, welche durch äußere Objecte veranlaßt, von denen, welche ohne diese Veranlassung in dem Gemüthe selbst erzeugt worden, sich in nichts unterscheiden, es keine Gewißheit gebe, daß wir etwas von den äußern Objecten erkennen, dahingegen die Vorstellungen unbezweifelt uns Veränderungen des Gemüths wahrnehmen lassen.

Ungeachtet in dem über diesen Punkt geführten Streit weder der Dogmatismus, noch der Skepticismus einen vollkommenen Sieg davon trug, so waren doch die Folgen für den Zustand der Philosophie nicht unbedeutend, theils durch die neue Ansicht, welche, obgleich noch nicht in ihrer ganzen Vollständigkeit und Bestimmtheit, von der menschlichen Erkenntniß hervorgieng, theils durch die schärfere Untersuchung des Vorstellungsvermögens, theils endlich durch die festere Richtung des Forschungsgeistes und der Aufmerksamkeit auf die praktischen Wissenschaften.

Die Subjectivität der Vorstellungen ist die eine neue Ansicht, welche die Akademiker zuerst besser, als bisher geschehen war, ins Licht setzten. Diese Vorstellungsart, welche alles Wissen der Objecte verdächtig machte, alles Vorstellen, Denken und Erkennen nur in Beziehung auf das vorstellende Subject setzte, enthielt die Auffoderung zu mannichfaltigen neuen Untersuchungen des Erkenntnißvermögens. Zwar blieb sie von dieser Seite bis jetzt noch im Ganzen unfruchtbar, bis der menschliche Geist neue Kräfte gesammelt haben würde, und nur hier und da gieng ein Gedanke hervor, welcher die Größe und Wichtigkeit des noch nicht entwickelten Keims von Forschungen für die Umwandlung der ganzen

Philosophie ahnden ließ; z. B. die Entdeckung, daß die Logik die Wissenschaft des Denkens, kein Organon des Verstandes zur Erweiterung der Erkenntniß sey. Indessen machte doch die skeptische Ansicht von der menschlichen Erkenntniß, welche in diesem Umfang und in solcher Kraft noch nie war geltend gemacht worden, schon an sich zu viel Aufsehen, als daß sie nicht alle Denker hätte auffodern sollen, alle ihre Kräfte aufzubieten, um die Ansprüche des menschlichen Geistes auf Erkenntniß der Objecte zu retten. Die Aufmerksamkeit aller dogmatisirenden Philosophen wurde auf diesen Punkt gelenkt, und sie ließen unterdessen ihre Speculationen in dem bestrittenen Felde ruhen. Wenn es auch ein Philosoph, wie Chrysipp, wagte, ein metaphysisches System auszuspinnen, so fand es doch bei der fixirten Aufmerksamkeit auf die Frage über den Grund und die Gewißheit der Erkenntniß, weniger Eingang, und reizte weniger zu ähnlichen Versuchen. Bei dieser fortdauernden Spannung zwischen den dogmatisirenden und skeptisirenden Denkern entgieng der Speculation über die übersinnlichen Dinge ein großer Theil des Interesse, mehrere metaphysische Sätze und Hypothesen verloren ihren Credit.

Indessen konnte doch der Forschungsgeist nicht ganz erstickt werden. Denn der Skepticismus hatte seine Angriffe hauptsächlich nur gegen den stoischen Dogmatismus, und die Gründe desselben gerichtet, und er gab sich selbst nicht das Ansehen, als wolle er die Subjectivität der Erkenntniß aus unumstößlichen Gründen darthun, oder die Objectivität derselben durchaus bestreiten; sein Resultat war: weder das eine noch das andere könne mit Bestimmtheit entschieden werden — ein Resultat, welches noch genug Auswege dem speculativen Forschungsgeiste übrig ließ. Auch hatte der Skepticismus nur selten die praktischen Wahrheiten an-

anzugreifen, nie Pflicht und Tugend für Chimären zu erklären gewagt. Carneades Einwürfe zeigten nur die Schwierigkeiten, welche aus der Collision des Pflichtgebots mit dem Naturtriebe entspringen, reizten also mehr zur Forschung, als daß sie dieselbe gehemmt hätten. Selbst die Akademiker respektirten durch ihren Lebenswandel das Sittengesetz, und mehrere trugen die Moral vor. So wirkte also selbst die Skepsis der Akademiker mit zu der Ueberzeugung, daß die praktischen Wahrheiten das einzige Gewisse enthalten, worauf der Mensch Anspruch machen kann. Daher entlehnte auch Antiochus die Hauptgründe zur Bestreitung des Skepticismus daher, daß er zu zeigen suchte, das sittliche Handeln setze gewisse Ueberzeugungen und Grundsätze voraus, welche sich weder mit dem Skepticismus noch mit dem Probabilismus vertragen.

Alles dieses vereinigte sich, das höchste Interesse auf die Moral zu lenken, welche die meisten Stoiker außerdem schon, als den Haupttheil der Philosophie mit vorzüglichem Fleiße bearbeitet hatten. Die Begründung des Satzes, daß die Tugend das höchste Gut sey, blieb auch in dieser Periode diejenige Untersuchung, welche die denkenden Köpfe vorzüglich beschäftigte. Die Hauptidee, aus welcher die Stoiker dieses zu erweisen suchten, war: die Tugend ist die einzige Handlungsweise, welche mit dem Weltbesten und dem Plane der Gottheit übereinstimmt; und die Natur hat es selbst in der Einrichtung des Menschen darauf angelegt, daß er die Tugend für das einzige und höchste Gut achten muß. Wenn gleich auf diesem Wege nicht ganz die reine Wahrheit zu finden war, so wurden doch manche Beobachtungen über die Aeußerungen der praktischen Vernunft gesammelt, durch deren weitere Verfolgung der

Grund der moralischen Verpflichtung entdeckt werden konnte, wodurch die Frage: warum man moralisch handeln solle, sich selbst beantwortete, ohne durch die Verbindung der Begriffe Gut und Glückseligkeit mit Tugend den reinen Charakter der Pflicht zu verdunkeln. Denn auf das Absolute, welches in jedem Pflichtgebot enthalten ist, auf das unbedingte Sollen, welches sich in demselben ausspricht, und allein und vorzüglich die Untersuchung leiten sollte, hatte man noch immer nicht die Aufmerksamkeit so gerichtet, als es der Gegenstand und der Wunsch, die Moral wissenschaftlich zu begründen, erfoderte.

Eine zweite Rücksicht war die Anwendung der Grundsätze der Moral auf das gemeine Leben, die Erörterung der Pflichten in den verschiedenen Lagen und Verhältnissen, Regeln für die mannichfaltigen Collisionsfälle. Die Stoiker lieferten treffliche Beyträge zu der angewandten Moral, ungeachtet nach der gewählten Ordnung, alles den vier Cardinaltugenden unterzuordnen, Vollständigkeit nicht zu erlangen war.

Nächst der Moral hatte die Metaphysik vorzüglich durch Chrysipps Scharfsinn manchen Zuwachs an Inhalt gewonnen. Hauptsächlich hatte er das Daseyn Gottes, die Nothwendigkeit des Bösen, und den Zusammenhang desselben mit dem Weltbesten, und die Verträglichkeit der menschlichen Freiheit mit der Abhängigkeit der Welt von Gottes Allwirksamkeit zu erweisen gesucht; aber alle diese vermeintlichen Entdeckungen des forschenden Geistes, der ohne leitende Principien eine unzugängliche Region zu ermessen strebte, ehe er sich bei sich selbst orientirt hatte, konnten schon damals kaum vor den Angriffen des Skepticismus sich behaupten, und wären als Schatten

ten verschwunden, wenn nicht eine von allen Gründen der Speculation unabhängige Ueberzeugung in dem menschlichen Geiste jedem Räsonnement widerstände.

Am wenigsten gewann die Logik in dieser Periode. Das System von Logik, welches **Chrysipp** aufstellte, und hauptsächlich auf eine Theorie der zusammengesetzten Schlüsse berechnet war, konnte sich mit dem **Aristotelischen**, welches zu dieser Zeit wenig bekannt war, an Gründlichkeit und analytischem Tiefsinn nicht messen, und die Lücke, welche **Aristoteles** gelassen hatte, wurde dadurch nicht ausgefüllt. Die Bemerkung eines Akademikers, daß die Logik nur die Regeln der subjectiven Wahrheit entwickele, hätte fruchtbar werden können, wenn sie vor der gewöhnlichen Meinung, daß die Logik reale Wahrheit ausmitteln müsse, mehr Eingang hätte finden können.

Mehrere Untersuchungen über das Vorstellen, über das Begehren, über die Triebe und Gemüthsbewegungen der Seele, welche der Streit zwischen den Stoikern und Akademikern, und die Bearbeitung der Moral veranlaßte, vermehrten die Materialien der empirischen Psychologie, ungeachtet noch kein Denker darauf verfallen war, diese Betrachtungen über die Seele zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu vereinigen.

Aus dieser kurzen Uebersicht erhellet, daß der menschliche Geist in diesem Zeitraume sehr thätig war; aber die Gleichgültigkeit, welche der Skepticismus bei einem großen Theile der Denker fand, und die schon hier und da sich zeigende Bemühung, verschiedene philosophische Systeme theils zu vergleichen, um aus allen das Wahre auszulesen, theils sie friedlich mit einander zu vereinigen, verrathen schon einen gewissen Grad von Erschöpfung, welcher sich in der Folge noch mehr offenbaret.



Erster Anhang.

Chronologische Tafel

über den dritten Zeitraum

der Geschichte der Philosophie.

Erster Anhang.

Chronologische Tafel
über den dritten Zeitraum
der Geschichte der Philosophie.

Olympiade.	Jahr vor Christi Geburt.	Jahr Roms.	Geschichte der Philosophie.
116, 1	318	436	Arcesilaus geboren Aristo Chius.
125, 1	280	474	Chrysipp geboren.
134, 4	244	510	Arcesilaus stirbt. Lacydes folgt in der Akademie.
141, 2	218	536	Lacydes legt seine Lehrstelle nieder.
— 3	217	537	Carneades wird geboren
143	212	542	Chrysipp stirbt.

Olymp.

Olympiade.	Jahr vor Christi Geburt.	Jahr Roms.	Geschichte der Philosophie.
			Zeno aus Tarsus oder Sidon, Stoiker.
			Diogenes von Babylon.
156, 2, oder 3		598 oder 599	Gesandtschaft d. Athenienser nach Rom.
			Antipater aus Tarsus.
162, 4		625	Carneades stirbt.
		633	Panätius begleitet den Scipio Africanus nach Alexandrien.
	103	647	Cicero geboren.
170			Klitomachus stirbt
		666	Philo flüchtet nach Rom.
			Posidonius.
175			Antiochus.
		686	Antiochus stirbt.

Zwei-

Zweiter Anhang.

Literatur

der

Geschichte der Philosophie.

Zweiter Anhang.

Literatur der Geschichte der Philosophie.

a) Zeno und die Stoiker.

Hemingii Forelli Zeno philosophus leviter adumbratus, Exercitatio academica. Upsala 1700. 8.

Joh. Fried. Richter Dissertat. de Chrysippo, Stoico fastuoso. Leipzig 1738. 4.

Joh. Conr. Hagedorn Ethica Chrysippi. Nürnberg 1715. 8.

Georg Albr. Hagedorn Moralia Chrysippea e rerum naturis petita. Altdorf 1685. 4.

Me-

Memoires sur la vie et sur les ouvrages de Panaetius, par Mr. l'Abbé Sevin, in Memoires de l'Academie des Inscript. T. X. Deutsch in Hißmanns Magazin für die Philosophie. B. 4. S. 263.

Carol. Günther Ludovici Programma. Panaetii iunioris Stoici philosophici vitam et merita in Romanorum cum philosophiam tum iurisprudentiam illustrans. Leipzig 1733. 4.

Just. Lipsii Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres. Antwerpen 1604. 4.

Francisci de Quevedo doctrina stoica, (angehängt seiner spanischen metrischen Uebersetzung des Epiktet) Oper. T. III. Brüssel 1671. 4.

Thomas Gutacker Dissert. in qua de disciplina Stoica cum sec. s aliis collata disseritur vor seiner Ausgabe des Antonius. Canterbury 1652. 4.

Joh. Franc. Buddei Introductio in philosophiam Stoicam, vor der Wolleschen Ausgabe des Antonin. Leipzig 1729. 8.

D. Tiedemanns System der stoischen Philosophie. Leipzig 1776. 8.

Jo.

Jo. Jac. Hartmann Disput. Praeſ. Georg. Paulo Roetenbeccio de intemperantia philoſophiae Stoicae. Altdorf 1691. 4.

Sev. Wintheri Stoa Epicurea, ſeu de ſectae Stoicae Epicureismo, Disputationes. Hauniae 1695. 1696.

Paul Jaenichen Praeſ. Joh. Georg Neumann Disputat. de Chriſtianismo ſtoico. Wittenberg 1706.

Carl Philipp Conz Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über christl. kantische und stoische Moral. 1794. 8.

Adam Burſii Logica Ciceronis Stoica. Zamosc 1604. 4.

Jo. Andr. Schmidii Diſſert. de Chryſippea brutorum Logica. Jenae 1689.

Joh. Alb. Fabricii Disputat. de cavillationibus Stoicorum. Leipzig 1692. 4.

Justi Lipsii Physiologiae Stoicorum libr. III. Antwerpen 1604. 4.

Joh. Mich. Kern Disputatio: Stoicorum dogmata de Deo. Göttingen 1764. 4.

Mich. Henr. Reinhard Progr. de Stoicorum verbo deo. Torgau 1737. 4.

Mich. Henr. Reinhard Commentatio de mundo optimo praesertim ex Stoicorum sententia. Torgau 1738. 4.

G. E. Schulze Commentatio de cohaerentia mundi partium earumque cum deo coniunctione summa secundum Stoicorum disciplinam. Wittenberg 1785. 4.

Joh. Crist. Burgmann Dissert. de Stoa a Spinozismo et atheismo exculpanda. Wittenberg 1721. 4.

Mich. Sonntag Dissert. de palingenesia Stoicorum. Jenae 1700. 4.

Jac. Thomasii Exercitatio de Stoica mundi exustione, cui accesserunt argumenti varii sed in primis ad historiam stoicae philosophiae facientes Dissertationes. Leipzig 1672. 4.

Chr.

Chr. Meiners Stoicorum ſententiae de animorum poſt mortem ſtatu et fatis, philoſophiſche Schriften, 2 B.

Casp. Scioppii Elementa ſtoicae philoſophiae moralis. Mainz 1606. 8.

du Vair la philoſophie morale des Stoiciens.

Moral Philoſophy of the Stoiks out of French by T. J. London 1598. 8.

Ern. Godofr. Lilie Commentationes de Stoicorum philoſophia morali. Commentatio I. Altona 1800. 8.

J. A. L. Wegſcheider Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta ex ipſorum ſcriptis eruta, atque cum principiis ethices, quae critica rationis practicae ſecundum Kantium exhibet, comparata. Hamburg 1797. 8.

Ant. Greſs Comment. de ſtoicorum ſupremo ethices principio commentatio. Würzburg 1797. 4.

Joh. Foſter Diſſert Enarratio et comparatio doctrinarum moralium Epicuri et Stoicorum. London 1758.

Magn. Dan. Omeiſii Diſſert. qua Stoicorum philoſophiam moralem ſobriam eorumque placita cum Chriſtianismo convenientia oſtendit. Altdorf 1699. 4.

Joh. Reebs Verhältniß der ſtoiſchen Moral zur Religion. Mainz 1791. 8.

Joh. Franc. Buddei Exercitat. IV. de erroribus Stoicorum in philosophia morali. Hallae 1695. 1696.

Joh. Jac. Dornfeld Differt. de fine hominis stoico. Leipzig 1720. 4.

Joh. Colmar. Praes. Georg Paul Roetenbeccio Differt. de Stoicorum et Aristotelicorum circa gradum necessitatis bonorum externorum ad summam beatitatem disceptatione. Nürnberg 1709. 4.

Le sage stoique, par Anton le Grand. Haag 1662. 12.

Erh. Reusch Praes. Dan. Omeisio Differt. vir prudens Aristotelicus cum sapiente Stoico collatus. Altdorf 1704. 4.

Jo. Barthold Niemeier Differt. de Stoicorum απαθεια exhibens eorum de affectibus doctrinam, rationesque, quibus moti sapientem suum απαθη esse voluerunt. Helmstedt 1679. 4.

Jo. Beenii Disputationes tres, απαθεια sapientis Stoici. Kopenhagen 1695.

Jo. Henr. Fischer Diff. de stoicis απαθειας falso suspectis. Leipzig 1716. 4.

Mich.

Mich. Frid. Quadius Disput. hiſtorico-philoſophica, tritum illud Stoicorum παραδοξον περι της απαθειας expendens. Sedini 1720. 4.

Chr. Meiners Abhandlung über die Apathie der Stoiker, philoſoph. Schriften. 2 B.

Chriſt. Aug. Heumann Diſſert. de αυτοχειρια Philoſophorum maxime ſtoicorum. Jena 1703. 4.

Ioh. Chriſto. Sturmii Disputat. de miſericordia a contemtu Stoicorum vindicata. Altdorf 1702. 4.

Ioh. Casp. Kuhn, Reſ. Ioh. Boecklero Diſſert. de ſocietate, ſecundum Stoicorum disciplinam expreſſa. Straſsburg 1700. 4.

b) Literatur der Philoſophie des Ariſto Chius.

Gottfried Büchner Diſſertatio hiſtorico-philoſophica de Ariſtone Chio, vita et doctrina noto. Ienae 1725.

Io. Georg. Lotter Stricturae in Buchneri Diſſertationem. Lipſiae 1725. 4.

Ioan. Benedicti Carpzov Paradoxon Stoicum Ariſtonis Chii ὁμοιον ειναι τῳ αγα-

-θῳ ὑποκειτη του σοφου, novis obſervationibus illuſtratum. Lipſiae 1742. 8.

c) Literatur der Philoſophie der Akademiker.

Foucher Hiſtoire des Academiciens. Paris 1690. 12.

Ejusdem de philoſophia academica. Paris 1692. 12.

Heinius Abhandlung von dem Weltweiſen Clitomachus in den Memoires de l'academie royale des Sciences de Berlin 1748. und deutſch in von Windheims philoſophiſcher Bibliothek, 6 Band, 2 St., S. 1.

Ioh. Iac. Hoefler Disput. de Conciliatorum et Electicorum diverſa philoſophandi ratione Altdorf 1742.

Jena, gedrukt bey Carl Schlotter.

